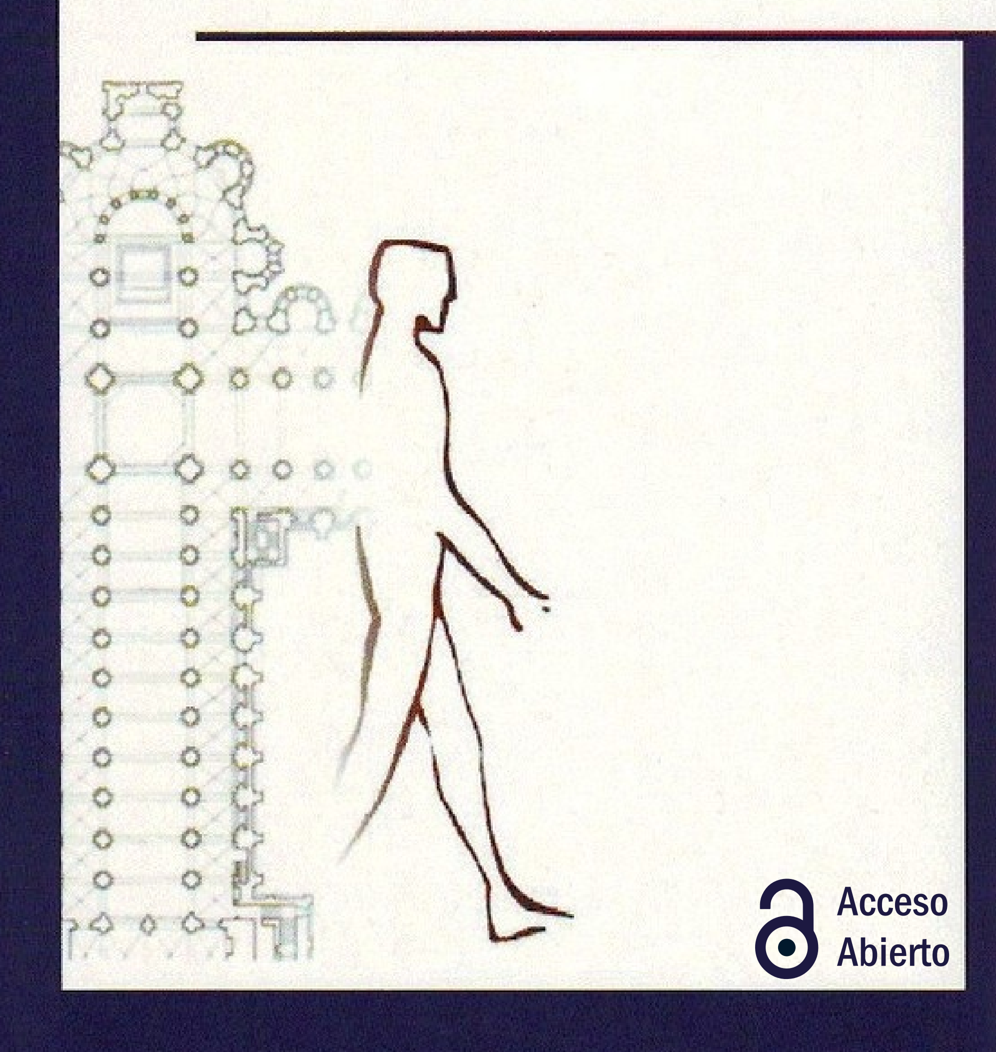
LLUÍS DUCH

Antropología de la religión



Herder

Lluís Duch

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Traducción de

Isabel Torras

Herder

Traducción: Isabel Torras

Diseño de cubierta: Octavi Navarro

Maquetación digital: José Toribio Barba

Versión español de Isabel Torras de la obra de Lluís Duch Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997

1ª edición digital, 2014

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3043-5
DEPÓSITO LEGAL: B-19974-2014

Herder

ÍNDICE

Introducción

Prólogo a la traducción española

I. LAS CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

1.1. INTRODUCCIÓN

1.1.1. *Alcance de los fenómenos religiosos*

1.2. LAS CIENCIAS HUMANAS Y EL ESTUDIO DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS

1.3. METODOLOGÍA

1.3.1. *Metodologías de carácter histórico*

1.3.1.1. Historia de las religiones

1.3.1.2. El evolucionismo

1.3.1.3. Raffaele Pettazzoni

1.3.1.4. Teologías de la historia

1.3.2. *Metodologías comparatistas*

1.3.2.1. Comparatismo

1.3.2.1.1. Comparatismo filológico

1.3.2.1.2. Comparatismo cultural

1.3.2.1.3. Nuevos modelos de comparatismo

1.3.3. *Metodologías estructurológicas*

1.3.3.1. Claude Lévi-Strauss

1.3.3.2. Fenomenología de la religión

1.3.3.3. Morfología de la religión: Mircea Eliade

1.3.4. *Metodología sociofenomenológica*

Bibliografía

II. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

2.1. INTRODUCCIÓN

2.2. EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

2.2.1. *Evolucionismo*

2.2.2. *Sociología*

2.2.3. *Difusionismo*

2.2.4. *Psicología*

2.2.5. *Fenomenología*

2.2.6. *Lingüística*
2.2.7. *Folclore*
2.2.8. *Religión y cultura*
2.2.9. *Trabajos de campo*
2.2.10. *Estructuralismos*
2.3. CONCLUSIÓN
Bibliografía

III. DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN
3.1. PROBLEMÁTICA EN TORNO DE LA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN
3.1.1. *La dificultad para definir*
3.1.2. *La definición de la religión*
3.1.2.1. Dificultades para definirla religión
3.1.2.2. El origen de la religión
3.1.2.3. Modelos de definición de la religión
Bibliografía

IV. EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS
4.1. INTRODUCCIÓN
4.2. EL ANIMISMO Y EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS
4.3. EL MONOTEÍSMO ORIGINAL DE ANDREW LANG y DE WILHELM SCHMIDT
4.4. LA POSTURA DE RAFFAELE PETTAZZONI
4.5. CULTO A LOS ANTEPASADOS E IDEA DE DIOS: M. LEENHARDT
4.6. CONCLUSIÓN
Bibliografía

V. CLASIFICACIÓN DE LAS RELIGIONES
5.1. INTRODUCCIÓN
5.2. MODELOS DE CLASIFICACIÓN DE LAS RELIGIONES
5.2.1. *Antigüedad*
5.2.2. *Modelos históricos*
5.2.3. *Modelos geográficos*
5.2.4. *Modelos fenomenológicos*

5.2.4.1. Criterio ético
5.2.4.2. Religiones místicas-Religiones proféticas
5.2.4.3. Religiones de la naturaleza-Religiones de la historia
5.2.4.4. Religiones tribales-Religiones universales
5.2.5. Modelos sociológicos
5.2.5.1. A. F. C. Wallace
5.2.5.1.1. Modelo chamánico
5.2.5.1.2. Modelo comunal
5.2.5.1.3. Modelo olímpico
5.2.5.1.4. Modelo monoteístico
5.2.5.2. Robert N. Bellah
5.2.5.2.1. Religión primitiva
5.2.5.2.2. Religión arcaica
5.2.5.2.3. Religión histórica
5.2.5.2.4. Religión premoderna
5.2.5.2.5. Religión moderna
5.3. CONCLUSIÓN
Bibliografía

VI. LA ORGANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN
6.1. FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN
6.1.1. *Visión del mundo*
6.1.2. *La familia*
6.1.3. *El gobierno del grupo*
6.1.4. *Religión y economía*
6.2. INSTITUCIONES RELIGIOSAS
6.2.1. *Instituciones impersonales*
6.2.1.1. Iglesia
6.2.1.2. Secta
6.2.1.3. Denominación
6.2.2. *Instituciones personales*
6.2.2.1. Sacerdocio
6.2.2.2. Chamanismo
6.2.2.3. Adivinos, brujos, hechiceros
6.2.2.4. Profetismo
6.2.2.5. Reforma
6.2.2.6. Mística
Bibliografía

VII. LAS ACCIONES RITUALES Y MÍTICAS

7.1. INTRODUCCIÓN AL RITO

7.2. DEFINICIÓN

7.3. CLASES DE RITOS

7.3.1. *Ritos periódicos*

7.3.2. *Ritos no periódicos*

7.4. EL SACRIFICIO

7.5. EL MITO

7.5.1. *Clasificación de los mitos*

7.5.1.1. Aproximación lingüística

7.5.1.2. Aproximación funcionalista

7.5.1.3. Aproximación psicoanalítica

7.5.1.4. Aproximación estructuralista

7.5.1.5. Aproximación espiritualista

7.5.2. *Mito y rito*

Bibliografía

VIII. RELIGIÓN-MAGIA-CIENCIA

8.1. INTRODUCCIÓN

8.2. TEORÍAS SOBRE LA MAGIA

8.2.1. *Teorías intelectualistas*

8.2.2. *Teorías antiintelectualistas*

8.2.3. *Teorías sociológicas*

8.2.4. *Teorías funcionalistas*

8.3. CONCLUSIÓN

Bibliografía

IX. LOS LENGUAJES DE LA RELIGIÓN

9.1. EL HOMBRE COMO PALABRA

9.1.1. *Palabra y aprendizaje*

9.1.2. *Las dimensiones de la palabra humana*

9.2. LA RELIGIÓN Y LA PALABRA HUMANA

9.2.1. *Vehículos expresivos de la religión*

9.2.1.1. El símbolo

9.2.1.2. El lenguaje de la naturaleza

9.2.1.3. Los lenguajes estéticos y poéticos

9.2.1.4. El lenguaje de la imagen
9.3. LA MANIPULACIÓN DE LA RELIGIÓN
9.3.1. *Creación de Sistemas Dogmáticos*
9.3.2. *Creación de Sistemas Morales*
9.3.3. *Estrategia de lo Sagrado como Forma Política*
9.4. CONCLUSIÓN
Bibliografía

CONCLUSIÓN

«Sólo del otro lado del ocaso, Verás los Arquetipos y Esplendores»

J. L. BORGES

A Miguel Martínez

INTRODUCCIÓN

En la base de esta exposición hay un largo artículo publicado en 1982, que se ha rehecho y actualizado completamente. Con este texto pretendemos ofrecer, desde la perspectiva ideológica y metodológica que mantenemos desde hace casi treinta años, una aproximación concisa al estudio de las religiones para los que deseen introducirse en estos universos tan sugerentes como ambiguos.

Hace ya algunos años, Maurice Freedman señalaba que el estudio de los fenómenos religiosos era imprescindible para una antropología que se propusiera dar razón con un cierto detalle de la humanidad del hombre. Afirmaba que, si la política y la economía permiten la comprensión de las estructuras del comportamiento humano en lo que tiene de voluntario y consciente, la religión, por su parte, era la clave para comprender el alcance de su comportamiento inconsciente. En la actualidad, creemos, que la postura de Freedman posee algunos aspectos que es necesario tener en cuenta, pero hay que añadir lisa y llanamente que las razones que aduce a favor del estudio de los fenómenos religiosos nos parecen muy inconsistentes e incompletas porque responden, en efecto, a unos planteamientos teóricos y prácticos que en la actualidad ya han sido casi abandonados completamente por los estudiosos.

Después de algún tiempo en el que, por regla general, la religión no ha suscitado entre los estudiosos nada más que menosprecio, ahora vivimos en una época muy «religiosa», aunque habría que añadir enseguida que se trata de una religiosidad que, en términos generales, no se manifiesta especialmente «eclesiástica». Creemos, sin embargo, que el estudio de los fenómenos religiosos, porque señala algunos

aspectos irrenunciables de cualquier antropología que apriorísticamente no recorte el ámbito de sus análisis y, así, de la humanidad misma del hombre, no tendría que depender de unas coyunturas, siempre tan aleatorias y vacilantes. No deja de ser un flagrante contrasentido, quizá como muestra del tradicional aislamiento intelectual de nuestro país, que en la mayoría de departamentos de ciencias humanas de nuestras universidades no sea posible encontrar ninguna oferta antropológica seria que tenga en cuenta las diversas facetas de que constan los fenómenos religiosos. Como máximo, se ofrecen unas nociones dispersas e inconexas en aquellas disciplinas que poseen algún «contenido religioso». Desde perspectivas muy diversas, se han señalado las consecuencias negativas que para la *transmisión cultural* se desprenden de esta carencia.

De entrada, debemos advenir que una temática tan amplia y compleja como la que aquí proponemos no podrá abordarse en su total extensión y profundidad, sino que nos limitaremos a trazar las grandes líneas de la discusión ideológica y metodológica y aportar al final de cada capítulo, en un apéndice bibliográfico, la enumeración de aquellas obras que en cada caso consideremos más adecuadas.

En esta introducción deseo agradecer a Josep Massot, director de las Publicacions de l´Abadia de Montserrat, que a lo largo de tantos años me ha aguantado y, en una época editorialmente difícil, me ha publicado un número considerable de libros.

L. D.

Montserrat, abril de 1996

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

En 1997 vio la luz pública en catalán el libro que ahora publicamos en traducción española. Nos ha parecido que, con sus cualidades y limitaciones, debíamos ofrecerlo a los interesados por esta temática sin intervenciones importantes en el texto original. Por eso, este escrito aparece ahora con pequeñas modificaciones. Sólo nos hemos permitido escribir un prólogo para esta edición que, de alguna manera, pretende complementar algunos aspectos del texto. También hemos puesto al día la bibliografía que acompaña a los diferentes capítulos de que consta.

La intención que nos movió a redactar este pequeño volumen fue la de proporcionar una introducción asequible y reducida al estudio de los fenómenos religiosos a aquellas personas interesadas en un tema que, indiscutiblemente, posee una enorme complejidad metodológica e ideológica y, al propio tiempo, acostumbra a implicar y conmover los resortes más íntimos del ser humano. En ningún caso hemos pretendido ofrecer obra de primera mano, sino que, por regla general, presentamos los resultados más destacados de la investigación actual y, en algunas ocasiones, nos hacemos eco de los estudios que hemos llevado a cabo en otros textos de carácter más técnico y erudito.[1]

En nuestro país, actualmente, existe un número considerable de buenas «historias de las religiones», pero los trabajos de carácter teórico y metodológico son bastante escasos tal vez como consecuencia de la falta de tradición antropológica.[2] Este déficit resulta tanto más significativo por cuanto la antropología, en general, y, más en concreto, el estudio laico de los fenómenos religiosos son disciplinas que ponen claramente de relieve la presencia de la *modernidad* en un determinado

ámbito geográfico. En nuestro país, desde una perspectiva laica, la carencia casi total de investigación de los fenómenos religiosos hasta la década de los sesenta del siglo XX constituye un indicador muy preciso de la lejanía en que nos hemos mantenido respecto a las corrientes de pensamiento que se imponían en el resto de Europa. A partir de 1975 hubiera sido posible remediar un tanto la situación, pero se eliminó el anacrónico e inefectivo estado confesional sin que, por razones que ahora sería muy largo exponer convenientemente, se llegara a concretar culturalmente, a nivel escolar y universitario, el estudio de los fenómenos religiosos.[3] No cabe la menor duda de que la carencia de tradición antropológica, por un lado, y los últimos coletazos del tradicional anticlericalismo hispánico, por el otro, impidieron que la religión tuviera una adecuada presencia académica en la transmisión de los saberes que deben llevar a cabo la escuela (privada y pública) y la universidad. Por todo ello no puede extrañar el creciente analfabetismo religioso y cultural que padecemos y que, por lo que parece, continuará extendiéndose y afirmándose.

La obra que presentamos, escrita desde una perspectiva ideológica y metodológica muy concreta, tiene la pretensión de ofrecer datos, líneas de investigación e interpretación y complementos bibliográficos que ayuden a subsanar, aunque sea mínimamente, el analfabetismo religioso al que hemos aludido. Los nueve capítulos de que consta esbozan algunos de los temas más significativos de la aproximación *antropológica* a los fenómenos religiosos. Deseamos subrayar con fuerza la expresión «aproximación *antropológica*» que no excluye de ninguna manera la «aproximación *teológica*», sino que se aproxima a los universos religiosos desde otra perspectiva y, por eso mismo, obtiene otros resultados que no se oponen a los

alcanzados por la teología, sino que, en algunos casos, los sustentan y, en otros, los complementan.

Resulta harto evidente el origen cristiano y occidental del término «religión».[4] Con cierta frecuencia, ese dato incuestionable ha provocado en los estudios antropológicos un rechazo no sólo del término, desconocido en un gran número de culturas, sino incluso de la eficacia histórica —negativa y positiva— que ha tenido a lo largo y ancho de la cultura occidental.[5] Sin embargo, es indudable que, para bien y para mal, por acción y por reacción, la religión de Occidente (el cristianismo) ha sido un factor decisivo en la configuración de los modos de pensar, actuar y sentir que, históricamente, han hecho acto de presencia en el seno de nuestra cultura. Creemos que en este sentido son muy significativas las siguientes palabras del investigador judío R. J. Zwi Werblowsky, que asumimos completamente:

> «En Occidente ha ocurrido una serie de cosas que parecen tener significación decisiva para el resto del mundo y que la religión occidental ha sufrido cambios que, en cierta medida, sirven de paradigma para todas las demás religiones. Lo que enfáticamente declaro que no digo, y no quiero que se me atribuya como dicho, es que la experiencia occidental establezca el patrón por el cual hayan de medirse todos los demás acontecimientos».[6]

En el momento actual, tal vez como consecuencia de la crisis global que experimenta la cultura occidental (sobre todo en su vertiente europea), desde puntos de vista muy diferentes y, en algunos casos, incluso excluyentes, la religión a nivel teórico y práctico vuelve a suscitar el interés de muchos. En este sentido, creemos que el libro que presentamos puede ofrecer alguna ayuda a quienes desean obtener una información elemental para moverse en el complejo (a menudo, caótico) universo de las manifestaciones religiosas.

No podemos concluir esta breve introducción sin agradecer

muy cordialmente a Domènech Guimerà todo lo que ha hecho para que esta obra pudiera aparecer en traducción española.

L. D.

Montserrat, febrero de 2001

I. LAS CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

1.1. INTRODUCCIÓN

La reflexión en torno de las relaciones de las ciencias humanas con la religión ha de tener muy presente que a principios del siglo XX se dio una fuerte «sociologización» de todos los aspectos de la cultura humana, mientras que, más adelante, ha tenido lugar una intensa «psicologización» de la cultura actual que ha caracterizado Helena Béjar con el término *psicomorfismo.*[1] No hay duda de que tanto la «sociologización» como la actual «psicologización» contrastan vivamente con la «teologización», que fue el clima característico de otras épocas.[2] Los antropólogos y sociólogos clásicos (Tylor, Lubbock, Weber, Durkheim, Frazer, Lang, etc.) se ocuparon intensamente de los fenómenos religiosos, probablemente porque, de una manera u otra, deseaban sustituir la visión religiosa del mundo —que, para ellos, era sencillamente la cristiana— por otra que les parecía más «científica» y más adecuada para los tiempos modernos.[3] Se sabe que Émile Durkheim se impuso la misión, por medio de sus trabajos sociológicos y pedagógicos, de dotar a Francia de un nuevo orden moral, social. y cultura que fuera capaz de sustituir el orden que quería imponer la Iglesia católica con sus dogmas y sus prescripciones morales, el cual, según su opinión había quedado obsoleto porque la sociedad había superado el Antiguo Régimen y había instaurado un régimen de libertades públicas.[4] Se puede afirmar lo mismo de las tentativas de Roger Caillois, discípulo de Marcel Mauss y de Georges Dumézil,[5] el cual con su sociología de lo sagrado se propone «la restitución a la sociedad de un sagrado activo, indiscutible, imperioso, con la finalidad de destacar los profundos resortes de la existencia colectiva».[6]

De todas formas, es necesario ser muy cauto con relación a

estas cuestiones, sobre todo una va superadas las euforias provocadas por la «ideología del progreso», es decir, después de que los efectos del «darwinismo social» han perdido la enorme fuerza e intensidad que tuvieron hasta mediado nuestro siglo. No deja de ser interesante la siguiente toma de postura del etnólogo alemán A. E. Jensen: « Las diferencias entre las culturas primitivas y la nuestra no se miden con el patrón del progreso ni derivan de unas bases espirituales totalmente heterogéneas (por ejemplo, de carácter prelógico y lógico). Más bien estas diferencias aparecen exclusivamente en función de los contenidos de las plasmaciones culturales […] El hombre ha estado siempre en condiciones de percibir y de representar la grandeza y el carácter sublime del universo».[7]

Son innumerables los métodos que se han empleado para estudiar los fenómenos religiosos, porque la religión —cualquier religión posee un polifacetismo que exige unas aproximaciones metodológicas complementarias si es que se quiere captar el sentido en la vida de los individuos y de las colectividades. Se sabe que, tradicionalmente, un cierto «imperialismo metodológico» (a menudo en forma de «moda») se ha impuesto no solamente en el estudio de las religiones, sino, de una manera mucho más amplia, en todas las ciencias humanas. Además, con frecuencia, unas determinadas metodologías han sido descalificadas *a priori* y consideradas como irrelevantes para el análisis e interpretación del ser humano, en general, y de los universos religiosos, en particular. De esta forma, sin embargo, las premisas y los prejuicios de un investigador determinado o de una escuela se erigen como las únicas perspectivas válidas y «científicas» para acercarse al polifacético mundo de las religiones. Actualmente, quizá como consecuencia de la fuerte crisis de identidad que en la actualidad experimenta la «razón

occidental» de origen ilustrado, es posible un diálogo fecundo entre posiciones ideológicas y metodológicas distintas, anteriormente consideradas sencillamente incompatibles, lo cual permite en este campo un fructífero intercambio de ideas entre los investigadores y un mejor conocimiento de las religiones como magnitudes que nunca serían examinadas y evaluadas desde una sola perspectiva metodológica. La religión, como el mismo ser humano, es *interesante* y *significativa* a partir de múltiples puntos de vista porque puede observarse, describir e interpretar desde ópticas distintas, las cuales *complementariamente* nos ofrecen —o al menos, lo intentan— una «visión de conjunto» de la magnitud compleja llamada *religión.*[8]

1.1.1. ALCANCE DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS

En uno de sus últimos trabajos (1947), Marcel Mauss se propuso esquematizar los fenómenos religiosos. Según su opinión, existen: 1) manifestaciones religiosas *stricto sensu;* 2) manifestaciones religiosas *lato sensu;* 3) supersticiones.[9] Los fenómenos referentes a 1) se caracterizan, de una parte por la presencia de la noción de *sagrado* y, de otra, por las *obligaciones* que de esta presencia se derivan para los fieles. Tienen muchos puntos de contacto con los fenómenos jurídicos: por ejemplo nadie es religiosamente competente hasta que se ha sometido a la práctica jurídica de la circuncisión.[10] Las manifestaciones religiosas *lato sensu* son principalmente la magia y las prácticas adivinatorias, en las que, según Mauss, la obligación no interviene de una manera directa: nadie está obligado a hacerse tirar las cartas.[11] La magia y las prácticas adivinatorias, incluso, pueden disponer de códigos muy explícitos y minuciosos. Las supersticiones, se entienden desde el folclore hasta las creencias populares: su campo de efectividad es casi siempre muy difícil

de precisar con justedad.[12]

No se debe olvidar que en la época moderna surgen otras «plausibilidades» en el horizonte humano para: dar razón de la existencia humana y «construir simbólica y socialmente la realidad». En definitiva: frente al *monopolio* de las iglesias para explicar *unidireccionalmente* la «realidad última», en la cultura occidental se ha impuesto, al menos teóricamente, el *pluralismo explicativo.* Pese a todo, conviene no olvidar que, en contra de los que afirmaban que el «desencanto del mundo» era un fenómeno definitivo e irreversible, ahora mismo se detectan nuevos «murmullos de ángeles» o, si se prefiere, «nuevos lugares históricos y sociológicos» donde es necesario volver a definir la religión, es decir, donde se establecen nuevas, e incluso peligrosas, relaciones entre la religión y la realidad.[13] Decimos «relaciones peligrosas» porque siempre la religión ha sido una de las señales distintivas de la *ambigüedad* como «estado natural» del ser humano.

1.2. LAS CIENCIAS HUMANAS Y EL ESTUDIO DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS

En el siglo XIX, sobre todo por parte de los llamados «antropólogos de gabinete» (Tylor, Frazer, Lubbock, Marett, Lang, etc.), se hizo posible que un número considerable de personas cultas accediera a un conocimiento bastante amplio del ser humano.[14] A causa del cientifismo imperante entonces, se pretendía conseguir la reducción de la complejidad de los análisis antropológicos mediante la formulación de unos cuantos principios relativamente simples, los cuales —se creía— eran capaces de explicar satisfactoriamente el *funcionamiento* de las culturas y de las sociedades humanas.[15] Con cierta unanimidad se admite que el más influyente de los «antropólogos de gabinete» fue Sir James Frazer (1854-1941), que con la obra

The Golden Bough (*La rama dorada,* 1.ª edición, 1890, en 2 volúmenes; 3.ª edición, 1911-1915, en 12 volúmenes) consiguió interesar a un público muy numeroso que deseaba descubrir las intimidades psicológicas de la raza humana.[16] Según Lienhard, Frazer y muchos investigadores más de aquella época utilizaron una metodología parecida a la de Sherlock Holmes en las conocidas novelas policíacas de Conan Doyle. «Usted conoce mis métodos en estos casos, Watson; me pongo en lugar del individuo y, después de calibrar su inteligencia, intento imaginar cómo habría actuado yo en idénticas circunstancias».[17]

Por su parte, Evans-Pritchard nos hace ver que los «antropólogos de gabinete» tenían una opinión muy negativa de los «primitivos» y con relación a ellos razonaban a partir de la fórmula «si yo fuera un caballo … ».[18] Viendo la imposibilidad de conocer cómo nacieron y se desarrollaron las ideas de alma, espíritu y otras por el estilo, la antropología ochocentista construyó de arriba abajo una «mentalidad primitiva» partiendo de las premisas y prejuicios que mantenían los investigadores de entonces.[19] Es necesario dejar muy claro, sin embargo, que, efectivamente, no se conocía prácticamente nada ni de la vida cotidiana de los «primitivos» ni de sus lenguajes, ni de los contenidos de sus universos materiales y espirituales.[20]

Es importante hacer constar que los inicios de la antropología están fuertemente determinados por una clara orientación genética de los investigadores, la cual, con la pretensión de escribir la historia social de los «primitivos», buscaba el *origen* de todas las cosas (origen de las especies, de la religión, del derecho, de la familia, etc.).[21] Muy acertadamente, según nuestro parecer, Evans-Pritchard señala que lo que influyó decisivamente en el callejón sin salida en el que se encontraron los antropólogos del siglo pasado no fue su

ilimitada fe en el progreso, ni tampoco la búsqueda de mecanismos que fuesen aptos para establecer cómo se había realizado el progreso (el cambio) de las sociedades, sino «la creencia errónea, heredada de la época de la Ilustración, de que las sociedades son sistemas naturales o bien organismos que necesariamente poseen unas formas de desarrollo que se pueden reducir a principios generales o leyes».[22] La consecuencia que sacaron los que opinaban que la vida social y cultural podía reducirse a unas determinadas leyes científicas es que los modelos similares de institución forzosamente debían haberse originado a partir de formas parecidas, y éstas, en su momento, de prototipos análogos.[23]

Por una parte, el prurito de hacer historia y, por otra, la reducción más o menos consciente de la antropología a una Ciencia Natural del Hombre son los dos factores básicos que más incidieron en las formulaciones antropológicas del siglo XIX y principios del siglo XX.[24] Se puede comprobar la incidencia de este segundo factor en autores como, por ejemplo, Frazer, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard o Lévi Strauss, los cuales, herederos más o menos lejanos de la tradición que se inicia en Europa con el Renacimiento, olvidan la «alteridad» humana, la cual ya no se consideraba como sujeto, sino como el objeto predilecto de sus especulaciones.[25] En efecto, Frazer estaba firmemente convencido de que, como consecuencia del espíritu científico que siempre y en todo lugar debe presidir el trabajo del antropólogo, «éste debe examinar las costumbres y creencias de la humanidad con la imparcialidad rigurosa característica del entomólogo cuando escruta los hábitos de las abejas y hormigas».[26]

De esta forma, el estudio del hombre se objetiva al máximo, lo cual no deja de ser interesante, pero, al mismo tiempo y en

contrapartida, no permite alcanzar un conocimiento que sea a la misma vez «desde fuera» y «desde dentro». Refiriéndose concretamente a la obra de Claude Lévi-Strauss, pero teniendo *in mente* la totalidad de la antropología positivista del siglo pasado y comienzos del XX, Roger Bastide ha señalado que «solamente se ha interesado, al menos hasta ahora, por el plano horizontal, es decir, el plano de los intercambios, lo cual le permite poner entre paréntesis los valores religiosos para así poder ocuparse exclusivamente de las leyes que regulan la manera de cómo se intercambian estos valores. Pero en relación con los algonquinos, al lado del pensamiento totémico que se sitúa alrededor de un eje horizontal, se puede detectar un eje vertical que baja del Gran Espíritu hasta sus servidores y desde aquí, partiendo de planos superpuestos, hasta las hordas indiscriminadas de los *manids.* Se debe tener en cuenta, sin embargo, que, en este segundo sistema de clasificación, lo que se clasifica ya no son *signos,* sino *fuerzas,* y así nos encontramos de lleno en lo religioso».[27]

En Occidente, en especial en los países anglosajones, la antropología ha acostumbrado a estudiar los fenómenos religiosos privilegiando la relación de la religión con la moral. Según Freedman, esto ha sido así, en primer lugar, como consecuencia de la antigua asociación que desde la antigüedad se ha hecho en Europa entre la ética y la teología; y, en segundo lugar, como fruto de la tendencia de la antropología a colocar dentro de la categoría «religión» todo lo que se ha relacionado con el mundo de las ideas.[28] Estudios paradigmáticos del primer aspecto que hemos subrayado fueron el de L.T. Hobhouse (1864-1929), *Morals in Evolution* (edición revisada, 1915) y el de E. Westermarck *(1862-1939), The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 volúmenes, 1906-1908), que

es un intento de establecer lo que podríamos llamar la «moralidad natural del hombre» en conexión, sobre todo, con la institución matrimonial.[29]

El estudio de las religiones en el concierto de las ciencias humanas debería proponerse el análisis y la interpretación de las diversas relaciones que mantienen los fenómenos religiosos con la totalidad de los sistemas y subsistemas sociales.[30] En la práctica, esto significa que se debería aplicar un *criterio relacional* (Evans-Pritchard) para establecer la función y el sentido de la religión desde la perspectiva de una antropología capaz de acercarse a las distintas facetas de las manifestaciones religiosas.[31] Solamente en la atmósfera de la «interdisciplinariedad de lo humano» es factible que las ciencias de las religiones consigan profundizar en el examen de las relaciones de los fenómenos religiosos con los demás factores que configuran la realidad humana.[32] «Desde la perspectiva de la antropología, afirma Fierro, conocer la religión es conocer sus relaciones con lo extrarreligioso humano y social.»[33] Esta afirmación subraya que el conocimiento de la religión que se limitara, si fuera posible, a lo que es exclusivamente religioso no sería un conocimiento adecuado, porque le faltaría lo que es determinante para cualquier conocimiento y para cualquier juicio: el *contexto.* Se sabe que los «textos», para que tengan realmente significado, es decir, para que se encuentren debidamente interrelacionados, deben leerse en función de los contextos en los que están incardinados, los cuales, efectivamente, les abren la posibilidad de llegar a ser significativos.

Con lo que acabamos de exponer nos queremos distanciar de los que opinan que solamente es posible un auténtico conocimiento de la religión que al mismo tiempo sea

experiencial, como, por ejemplo, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler o Joachim Wach. Con relación al análisis de los fenómenos religiosos, tampoco suscribimos la opinión de Renan según la cual «para hacer la historia de una religión es necesario no creer pero sí haber creído. Solamente se comprende de manera adecuada el culto, que ha provocado en nosotros el primer impulso hacia el ideal».[34] Nuestra convicción profunda es que, para estudiar la religión, el investigador ha de poseer al mismo tiempo cierta *simpatía* con lo que estudia y una siempre renovada *disposición crítica.* Solamente así, lentamente, se llega a ser consciente de los prejuicios que siempre están presentes en cualquier forma de investigación y, de una manera muy especial, en la religión.

1.3. METODOLOGÍA

En este apartado nos proponemos describir brevemente algunos de los métodos que se han utilizado y, en algunos casos, todavía se emplean para analizar el polifacético y, a menudo también, caótico universo de las manifestaciones religiosas.

1.3.1. METODOLOGÍAS DE CARÁCTER HISTÓRICO

En este primer grupo consideramos los métodos que se proponen una aproximación a los fenómenos religiosos de carácter *histórico.[35] Los investigadores que los emplean acostumbran tener la opinión de que las religiones son en esencia unos productos originados en y por las diversas coyunturas históricas. Por eso, la historia de las religiones constituye el objeto más importante de su investigación. A continuación, sin embargo, es necesario añadir que las metodologías históricas empleadas por los distintos investigadores difieren ampliamente, ya que algunos sostienen que cada religión posee características históricas propias e incomparables, mientras que otros están convencidos de que es posible establecer una evolución más o menos homogénea y*

armónica de todas las religiones pese a la lejanía espaciotemporal. Una característica común de todos estos métodos es la aproximación diacrónica a los fenómenos religiosos.

Para captar el alcance de las metodologías de carácter histórico puede ser útil tener presente la afirmación siguiente de Gerhard Krüger: « Actualmente, la historia es nuestro problema más importante en tres aspectos, porque al mismo tiempo es nuestro problema más *urgente,* más *omnicomprensivo* y más *difícil*».[36] Las metodologías de carácter historiológico toman como punto de partida la suposición de que aquello que caracteriza la modernidad es «la historización de la totalidad de nuestro pensamiento sobre el hombre, su cultura y sus valores» (E. Troeltsch). No es aquí el lugar oportuno para exponer las bases fundacionales del historicismo y todo lo que de positivo y negativo ha producido esta corriente ideológica y metodológica en la cultura occidental. De todas formas, sí que es posible afirmar que su impacto en los estudios antropológicos ha sido considerable y, en consecuencia, en la investigación de los fenómenos religiosos.

1.3.1.1. *Historia de las religiones*

Dentro de las metodologías de carácter histórico es necesario distinguir las que adoptan unos procedimientos positivos, cuantitativos y centrados en la narración «lineal» de «historias». Las denominaremos sencillamente «historia de las religiones». A menudo, los resultados de este método se concretan en forma de «manuales», que se proponen la presentación global, pero no siempre sistemática, del conjunto de las religiones antiguas y modernas de la humanidad. También abundan las exposiciones monográficas, las cuales tienen como objetivo la descripción de una religión concreta o de un aspecto considerado muy significativo. Con estos métodos, lo que se quiere conseguir es

una aproximación del lector a los diversos universos religiosos como entidades claramente diferenciadas tanto geográfica como históricamente. Pese al prurito por llevar a cabo descripciones exclusivamente históricas y objetivas, los especialistas que casi nunca utilizan el positivismo histórico no pueden eludir cierta sistematización de carácter comparatista con matices evolucionistas.

Desde la perspectiva de la historia de la disciplina, es de interés el manual editado por P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) *Lehrbuch der Religionsgeschte* (1887), que en su primera edición tenía una intención claramente fenomenológica, mientras que en la segunda (1897) adoptó una metodología marcadamente historicista en el sentido convencional. La obra de Chantepie de la Saussaye fue una especie de punto de partida para los posteriores estudios de los fenómenos religiosos: por eso hemos señalado su importancia indiscutible en la historia de la disciplina. La obra de E. Lehmannn y H. Haas y la de C. von Orelli, escritas desde perspectivas historicopositivas, aportaron sólidas introducciones a las diversas religiones. Más cercanas, las historias de las religiones dirigidas por P. Tacchi-Venturi,[37] E. O. James,[38] M. Brillant y R. Aigrain,[39] F. König,[40] J. P. Asmussen y J. Laesse,[41] H.- C. Puech,[42] Bleeker y Widengren[43] y otras muchas se han escrito pensando en un público culto e interesado en el conocimiento de las religiones de la humanidad como solidificaciones historicoculturales.

Merece una mención especial la publicación de los treinta y seis volúmenes de que consta la colección alemana «Die Religionen der Menschheit» («Las religiones de la humanidad»),[44] que pone al alcance de los estudiosos un excelente *status quaestionis* de la investigación histórica sobre las religiones de la

humanidad, aunque falta añadir que la metodología y las premisas de los diversos colaboradores, en algunos casos y como es comprensible, difieren sustancialmente.

Entre las enciclopedias dedicadas al conocimiento de las religiones, se debe mencionar la publicada bajo la dirección de Daremberg y Saglio, y la editada por Smith, Wayte y Marindin, que, pese a los muchos años transcurridos desde su publicación, continúan siendo útiles para conocer la historia de las instituciones religiosas griegas y romanas. De todas formas, la *Paulys Real Encyclopädie der classiscben Religionswissenschaft,* de la cual apareció su primer volumen en Stuttgart, en 1894, es la obra que ofrece la documentación más completa y detallada, relativa a las religiones y a las instituciones de la antigüedad clásica.[45] Recientemente se ha publicado una edición abreviada en la que se han revisado muchos artículos y otros se han rehecho completamente.[46] *L' Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE),* que inició su publicación en 1908, es todavía en la actualidad una fuente inagotable de datos y precisiones sobre todo lo que tiene relación con los universos religiosos, Esta obra, además, es especialmente interesante por hacerse cargo de las metodologías más influyentes, empleadas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX para el estudio de los fenómenos religiosos, ya que participaron en ella, investigadores de procedencias intelectuales diversas.[47] Entre las enciclopedias modernas merece una atención especial el *Handbuch der Orienlistik,* todavía sin publicar, que analiza la cultura, la religión, las lenguas y la organización social de los pueblos del Oriente Próximo y Lejano Oriente.[48] En el año 1987 apareció la *Encyclopedia of Religion,* en dieciséis volúmenes, editada por Mircea Eliade, que ofrece un aceptable *status quaestionis* de los estudios religiosos, realizados sobre todo desde la perspectiva

metodológica e ideológica que mantuvieron el investigador rumano y sus discípulos.[49] En la actualidad, se está preparando para su publicación el *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegrijfe,* editado por estudiosos alemanes, y que se acerca a las religiones desde una *perspectiva conceptual,* con un método que acostumbra ser una extraña mezcla de historicismo riguroso (por no decir «rigorista») y de una ideologización muy germánica.[50] Aunque se trata de una obra de carácter general, la *Encyclopaedia Universalis,*[51] publicada en París, ofrece algunos artículos notables sobre algunos aspectos concretos (por ejemplo, «mito», «rito», «Dios», etc.) relacionados íntimamente con los fenómenos religiosos. Aunque se trate de un «diccionario mitológico», la obra editada por Yves Bonnefoy, en 1981, ofrece puntos de vista muy interesantes desde una perspectiva metodológica.[52]

1.3.1.2. *El evolucionismo*

En esta breve exposición no nos es posible adentrarnos como sería necesario en el impacto del evolucionismo en el estudio de los fenómenos religiosos.[53] Casi sin excepciones, la investigación de las diversas facetas de la realidad efectuada durante el siglo XIX se llevó a cabo desde la óptica del evolucionismo. La religión *también* se estudió con unos métodos que adoptaban *acríticamente* los esquemas que imponían las leyes de la evolución biológica y social a la realidad social, religiosa y humana. Durante el siglo pasado, y a escala menor, en el siglo XX, la influencia del pensamiento de Charles R Darwin (1809-1882) fue extraordinaria en todas las parcelas del conocimiento y de la acción.[54] Las ideas biologistas y, probablemente también, racistas de Darwin, tal como señala Marvin Harris, haciéndose eco del pensamiento científico de aquella época O. C. Pritchard, J. A. Barnes, W. C. Wells, etc.),

fueron aplicadas por Herbert Spencer (1821-1903) a las ciencias sociales. De esta forma se constituyó el llamado *darwinismo social,* el cual quería ser una descripción e interpretación «científicas» de la evolución de las instituciones sociales (por lo tanto, también, de la religión), mediante la ley universal del *progreso.* Siguiendo esta misma linea de pensamiento, Spencer *(Social Statics,* 1850; *The Principies of Sociology* [3 vol.], 1876-1896; *The Principies of Ethics* [2 vol.], 1879-1893) se propuso demostrar que la naturaleza humana, como el resto de los objetos del universo, era un producto de la evolución. La *adaptación* incesante a las nuevas condiciones de vida era un proceso ininterrumpido por medio del cual el ser humano podía alcanzar las cotas más altas de humanidad.[55] Este pensador definía el *progreso* como el conjunto de cambios continuados, mediante los cuales los individuos y las sociedades, adaptándose, producían mejores condiciones de vida. Por eso Spencer no duda en afirmar que «la fe en la perfectibilidad humana equivale simplemente a la certeza de que, por este proceso, el hombre, antes o después, llegará a adaptarse de una manera perfecta a su modo genuino de vida». En el sistema antropológico que propone es indiscutible la necesidad de un estadio salvaje de la naturaleza humana (en el pasado) como preludio de un estadio de civilización ya definitivo (en el presente). El hombre adquiere el total desarrollo físico y psíquico por medio de la *lucha por la existencia,* lo cual señala que la evolución humana, desde la vida natural hasta la organización social, incluye necesariamente una innegable actitud bélica para afirmarse e imponerse sobre el medio natural.[56]

La influencia del pensamiento de Darwin y de Spencer se nota intensamente en el estudio de los fenómenos religiosos. Uno de los investigadores más «tocados» por el evolucionismo

fue James Frazer, el cual, retomando la teoría de los tres estadios de Comte, elaboró un método evolucionista para explicar el proceso en tres estadios que había sufrido la religión. De acuerdo con la teoría frazeriana de la religión, la humanidad habría pasado de la *magia* a la *religión,* y finalmente, de la religión a la *ciencia.*[57] El etnólogo francés Jean Poirier ha calificado el método de Frazer de *evolucionismo simplista.*[58] Otra teoría evolucionista de la religión que tuvo mucha aceptación en el siglo XIX fue la de John Lubbock (1843-1913), el cual era de la opinión de que la evolución religiosa de la humanidad se había iniciado a partir de una situación que él califica de «arreligiosa» hasta llegar a las grandes religiones históricas, las cuales, en su momento, habían elaborado sistemas dogmáticos y morales.[59] Lowie critica duramente la postura de Lubbock: «Las obras de Sir John están llenas de juicios subjetivos, formulados ingenuamente sobre la base de la semejanza o disparidad con la media europea. Los hotentotes son 'repugnantes', y los australianos, miserables salvajes. En algunas ocasiones da muestras de un poco de intuición como, por ejemplo, cuando corrige a Prescott, que atribuía el sacrificio humano a las "pasiones diabólicas". Pero en general se muestra incesantemente mortificado, escandalizado, horrorizado por el espectáculo de los salvajes».[60]

En la aplicación de una metodología con premisas evolucionistas, el autor que sin duda ejerció una influencia más intensa fue Edward B. Tylor (1832-1917), verdadero fundador de la antropología cultural (W. Dupré), el cual, como reconoce Lowie, manteniéndose fiel a la línea ideológica inaugurada por Darwin y Spencer, dio muestras al mismo tiempo, a diferencia de otros evolucionistas (McLennon, Lubbock, Spencer, Frazer), de una gran creatividad e inteligencia.[61] «Tylor, compañero y

camarada de Darwin y Spencer, no podía dejar de transferir a su campo de investigación, aunque fuera de manera imperceptible, los principios básicos de la evolución biológica, los cuales, entonces, se iban extendiendo a todas las ramas del saber.»[62] Lo que Tylor se había propuesto era llegar al conocimiento del hombre primitivo y de su religión mediante la aplicación de una metodología basada en el «camino hacia atrás». De esta forma, creía que podría averiguar con seguridad cuales eran los orígenes iniciales de la vida humana en todas sus facetas. Al contrario de Spencer, no hizo un uso «mecánico» del evolucionismo, sino que reunió una cantidad ingente de datos etnográficos procedentes de las culturas más diversas, y los ordenó diacrónicamente de «menos a más», para así establecer la ruta que, según su opinión, había seguido la evolución de la humanidad. Al principio de su obra más significativa, *La civilització primitiva* (1871), en una toma de postura clara contra Lubbock, Tylor manifiesta la intención de exponer detalladamente las dos leyes que, según cree, han posibilitado la marcha evolutiva y ascendente de la humanidad: «Por un lado, la uniformidad que tan ampliamente caracteriza la civilización puede atribuirse en gran medida a la acción uniforme de causas uniformes. Por otro, los diversos grados de civilización pueden considerarse como fases del desarrollo o de la evolución; cada uno puede considerarse como el resultado de una historia anterior, dispuesto a ejercer su propio papel en la configuración de la historia del futuro».[63]

Como actitud científica, el evolucionismo ha tenido un peso extraordinario en la cultura occidental y, de una manera muy directa, en el estudio de los fenómenos religiosos porque era una manera cómoda, sencilla y «racional» de explicarlos y, si era necesario, de desacreditarlos como algo que pertenecía a las

etapas inferiores, «salvajes», «prelógicas» y de «incapacidad mental» (Lubbock) de la humanidad. Directa o indirectamente, todas las investigaciones que se hicieron sobre las religiones en aquella época sufrieron el impacto, y han sido necesarios muchos años y esfuerzos para que fuera posible la superación de la «ideología evolucionista» en los estudios sobre las religiones.

En este contexto es oportuno hacer alusión, aunque sea brevemente, a la teoría *antievolucionista* de Wilhem Schmidt y de la «escuela de Viena», la cual bien puede calificarse de evolucionismo a la inversa («regresión»). En efecto, si el evolucionismo, tanto el biológico como el social («darwinismo social»), es determinante para la idea de *progreso,* tal como entendieron este concepto los ilustrados y los postilustrados, Schmidt y su escuela, partiendo del interés apologético a favor de la religión (del cristianismo), introdujeron el *retroceso,* la regresión y el progresivo alejamiento de la humanidad respecto a la «revelación original» *(Uroffenbarung).* Consecuentemente, era necesario situar la perfección (el «monoteísmo») en los orígenes; lentamente, la decadencia se había introducido en la humanidad y de esta manera, se había impuesto el politeísmo (identificado por Schmidt con la corrupción) de los pueblos salvajes.[64]

En la actualidad, se puede constatar cierto retorno al evolucionismo, sobre todo en la obra de Leslie White, el cual afirma que su teoría de la evolución, «en líneas generales, no difiere en absoluto de la expuesta en 1881 por Tylor en la *Anthropology*».[65]

Los aspectos positivos de las teorías evolucionistas con relación al estudio de la cultura humana fueron: 1) la formación del concepto de *cultura,* el cual, ahora, se distinguía del concepto de *raza;* 2) la posibilidad de una ciencia de la cultura, es decir, constatación de que los fenómenos culturales no son

casuales, sino que están sometidos a leyes científicas; el peligro de un determinismo extremo era aquí evidente; 3) el evolucionismo antropológico permitió la realización de una gran cantidad de investigaciones directas (trabajos de campo), las cuales, más adelante, sirvieron para reducir casi hasta cero la influencia de las teorías evolucionistas de los «antropólogos de gabinete» en los estudios antropologicorreligiosos.[66]

1.3.1.3. *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*

Según nuestra opinión, Pettazzoni es uno de los investigadores más importantes, pero al mismo tiempo más desconocidos en nuestro país, de los fenómenos religiosos del siglo XX.[67] Su pensamiento, sin duda influenciado por el historicismo de Benedetto Croce, posee una innegable originalidad, ya que busca una interpretación *religiosa* de la religión sin marginarla de su contexto histórico y cultural.

Este autor manifiesta repetidamente que la exigencia histórica es el punto de encuentro de las diversas escuelas que en el siglo XIX se habían propuesto el estudio científico de las religiones.[68] Para poder captar exactamente el método y la intención científica de Pettazzoni, es necesario saber previamente cómo interpreta la religión. «La religión es una forma de civilización. Históricamente, no se la puede comprender si no es en el marco particular de la civilización de la cual forma parte yen relación directa con las otras formas culturales como son, por ejemplo, el arte, el mito, la filosofía, la estructura económica, social y política.»[69] Lo religioso, pues, forma un todo orgánico con la cultura en la que se ha formado y dado a conocer. «Cualquier *phainómenon* es un *genómenon,* cualquier manifestación presupone una formación, y cualquier hecho es habitado por un proceso de desarrollo.»[70] Las religiones, en consecuencia, son fenómenos originales e

irrepetibles que acompañan, modifican y critican las diversas etapas de la evolución histórica de la cultura donde se han originado y desarrollado. «No se trata en absoluto de explicar los griegos por medio de los aztecas, sino de entender mejor la formación de la civilización griega a la luz de formaciones similares, destacando así su originalidad no en el cielo de una trascendencia inaccesible, sino en al amplio plano coral de la historia […] La comparación legítima es la que se aplica a lo que es *históricamente* comparable, porque está arraigado en tradiciones culturales parecidas.»[71]

La consecuencia inmediata del estudio de las religiones con la metodología propuesta por Pettazzoni fue que se sustraería «la religión a la esfera de la angustia y de la pasión» y la transferiría «al plano objetivo de la reflexión y de la investigación historicoculturales».[72]

1.3.1.4. *Teologías de la Historia*

Brevemente, debemos considerar algunas metodologías históricas que se acercan a la religión desde una óptica propiamente teológica. Los autores adscritos a esta corriente, que en su mayor parte son teólogos de profesión, quieren analizar el cristianismo *históricamente* destacando que la religión cristiana constituye un conjunto de manifestaciones religiosas incardinadas y coordinadas en el universo de las religiones (universales). Es muy evidente que estos autores no pueden dejar de otorgar a la religión cristiana cierta «exigencia de absolutismo», aunque muy a menudo lo hacen partiendo de unas premisas muy diferentes de las de las «ortodoxias confesionales». Por regla general, pretenden sentar las bases de una «teología de las religiones», cuya misión consiste en el planteamiento a escala planetaria e intercultural de la cuestión de la «voluntad salvífica universal de Dios».[73]

No hay duda de que Wolfhart Pannenberg es uno de los representantes más cualificados de esta corriente.[74] Su punto de partida es la historia religiosa de Israel. Por medio de la religión judía, después continuada por la cristiana, y teniendo muy en cuenta el anhelo de experimentar la *realidad* (Dios) que es inherente a toda religión, los hombres se encaminan en la historia hacia la abolición de la historia *(éskhaton).* La afirmación del carácter histórico de las religiones es algo de gran importancia en el pensamiento de Pannenberg, que así se opone tanto a la fenomenología de la religión como a los existencialismos teológicos, a los cuales hace responsables de la «deshistorización» de la existencia humana. Este autor, que se mantiene fiel a muchas de las premisas ideológicas de Hegel, considera la historia «como el horizonte más omnicomprensivo de la existencia humana»; siempre y en todo lugar, los adeptos de las diversas religiones pueden realizar una *experiencia de sentido (Sinnerfahrung),* la cual también implica necesariamente la *experiencia de la totalidad (Sinntotalität).*[75]

En nuestra opinión, desde una perspectiva teológica, una de las comprensiones más originales de la religión es la de Max Seckler. Según este autor, las religiones no tendrían que llegar a ser *caminos de salvación (Heilswege),* sino *proyectos de salvación (Heilsentwürfe)* que, teórica y prácticamente, permiten descubrir el sentido de la realidad que nos rodea. Las explicaciones propuestas por las religiones nunca son definitivas, ya que siempre y en todo lugar la evolución de la conciencia humana señala la provisionalidad de todas las posturas y de todas las formalizaciones del mundo. Por eso Max Seckler escribe: «Las religiones muertas no son las que ya no tienen ningún adepto entre los contemporáneos. Las religiones muertas son sistemas explicativos cerrados, que confían a vida y muerte en un estadio

conseguido anteriormente».[76] En consecuencia, las religiones manifiestan un saber y una experiencia humanas que están condicionados históricamente. Cada época, mediante el «proyecto de salvación» que propone «su» religión, ha de descubrir en qué consiste concretamente para esta época la *salvación* del ser humano.

1.3.2. METODOLOGÍAS COMPARATISTAS

En este párrafo nos referiremos a las metodologías que privilegian la *sincronía* y, por eso, poseen cierta tendencia ahistórica. A menudo, los autores y las escuelas que presentamos no tienen casi nada en común, ya que comprenden de manera muy diferente el sentido y las funciones de las religiones. Pese a todo, creemos que es lícito afirmar que todos buscan la formulación de *invariantes* en los hechos sociales y, por lo tanto también, en las religiones.

1.3.2.1. *Comparatismo*

Como veremos en el capítulo 11 de nuestra exposición, el comparatismo fue uno de los primeros métodos que se utilizaron en el estudio científico de los fenómenos religiosos, el cual se inició a finales del siglo XVII a raíz de la progresiva desvinculación que en el «Occidente cristiano» hubo entre la *confesión* (cristiana) y la *religión.* Sobre todo en el siglo XIX y principios del XX, la bibliografía de los estudios que utilizaban un método comparatista alcanzó unas dimensiones sencillamente «oceánicas». Tomando como punto de partida una sentencia de Goethe que decía: «Quien conoce una sola lengua no conoce ninguna», Friedrich Max Müller (1823-1900), alemán de origen que enseñaba en Oxford, formuló otro «dicho» que puede considerarse como el *leitmotiv* del comparatismo religioso: «Quien conoce una sola religión no conoce ninguna».[77] Desde esta perspectiva, estableceremos tres

tipos de comparatismo: 1) el *filológico,* cuya figura principal es Müller; 2) el *cultural,* cuyo representante más conspicuo es James Frazer; y 3) *nuevos tipos* de comparatismo.

1.3.2.1.1. Comparatismo filológico

En Alemania, Müller fue un buen discípulo del lingüista Franz Bopp.[78] En 1848 se trasladó a Oxford con la finalidad de traducir los *Vedas* al inglés. Entonces inició una carrera docente que tuvo las características de una «misión». El primer volumen que publicó fue *Chips from a Germen Workshop* (1856), que recoge trabajos de temática dispar. En 1859 apareció su *History of Ancient Sanskrit Literature* y poco después empezó la edición de la colección «The Sacred Books of East», que contiene en traducción inglesa los textos sagrados más importantes de Oriente. En todas sus publicaciones, Müller unió indisolublemente el positivismo, herencia más o menos lejana de la tradición ilustrada, y el romanticismo de sus maestros alemanes.

A raíz de su estudio sobre los *Vedas,* Müller se había convencido de que el estudio de los mitos al margen del lenguaje era irrealizable. A partir de aquí desarrolla su teoría filologicolingüística para explicar las relaciones entre mito y lenguaje. Emplea la filología comparada para hacer el paso de los *numina* a los *nomina,* es decir, de los dioses y de los seres semidivinos a la realidad (sol, luna, aguas, vegetación, etc.), tal como en un principio (la época aria pura reconstruida por Müller) se presentaba a la percepción de los hombres. Denomina la conversión (perversión) progresiva de los *numina* en *nomina* (la mitología) *enfermedad del lenguaje.*

En la obra *La Ciencia de la Religión,* Muller afirma que el método adecuado para estudiar científicamente la religión debe seguir los mismos pasos que la ciencia del lenguaje, la cual para

él y otros muchos investigadores del siglo pasado es el paradigma de lo que tiene que ser el hombre.[79] «A los ojos de muchas personas, la religión es un objeto que, por su carácter sagrado, está fuera del alcance de las investigaciones y de los métodos científicos. Otros, en cambio, dicen que la religión debe ponerse al mismo nivel que la alquimia y la astrología, porque no es otra cosa que un tejido de errores y de alucinaciones y no posee suficiente dignidad para que un científico se ocupe de ella.»[80] Pese a estas objeciones, Müller cree que es necesario «una comparación de todas las religiones; comparación científica, en la que ninguna religión debe tener un lugar de privilegio».[81] El método de la comparación lingüística es el que considera más apropiado para estudiar las religiones con aprovechamiento, porque «el carácter de las investigaciones científicas contemporáneas es sobre todo comparativo. Por eso, nuestras investigaciones se fundamentan hoy en la mayor cantidad posible de testimonios, en las inducciones más comprensivas a las que pueda llegar el espíritu humano».[82]

Los límites del método de Müller fueron señalados muy pronto.

El mismo año de su muerte (1900), De Visser observaba que la reducción de la mitología a una simple paráfrasis lírica o épica de los fenómenos celestes significaba plantear de manera muy precaria el problema de la religión, ya que el dios es algo diferente de la personificación pura y simple de un fenómeno celeste. En efecto, para que un *numen* se convierta en un *nomen,* es necesario que el objeto al que antes se aplicaba aparezca en la conciencia humana dotado de un poder divino.[83] Pettazzoni, por su parte, señalaba que «la mitología comparada tiene en la lingüística su fundamento y sus límites. La comparación

mitológica era aplicable solamente a lo que era lingüísticamente comparable, Lingüísticamente comparable, sin embargo, era solamente lo que se encontraba lingüísticamente emparentado». [84] De esta forma se establecieron comparaciones que no podían ir más allá del ámbito indoeuropeo, semita, siberiano, etc. Entonces el proyecto de una comparación universal de las lenguas humanas quedaba sin fuerza y, en consecuencia, el proyecto de una comparación universal de las mitologías se mostraba sin ninguna validez.

1.3.2.1.2. Comparatismo cultural

Nadie como Frazer, el más ilustre de los «antropólogos de gabinete», impulsó tan intensamente el método comparativo, ya que pretendía aplicarlo a todas las ciencias y actividades del ser humano.[85]

Este autor, mediante cierta acumulación acrítica de materiales etnológicos, que provenían de todas partes, pretendía encontrar las leyes de la evolución que habían permitido que la humanidad progresara desde el «salvajismo» hasta la «civilización», Por su talante «psicologizante», tendía a marginar el contexto social e histórico de los fenómenos que estudiaba y también la unidad estructural propia de cada cultura. Dio muestras de un profundo ahistoricismo ya que excluía de su teoría cualquier forma de influencia histórica entre las culturas. En el capítulo V, al tratar de la cuestión de la religión y de la magia, tendremos la oportunidad de referirnos más extensamente al pensamiento de Frazer. Se ha señalado que «lo que queda de la obra de Frazer para la etnología moderna es casi nulo [...] Las palabras de Malinowski son dolorosamente exactas: 'Frazer fue el símbolo de una etnología que desapareció con él'».[86] Por una asunción acrítica de los puntos de vista de Spencer y Morgan, construyó *a priori* y sin ningún contacto con

la realidad de los hechos un edificio etnológico fantasioso que se hundió completamente cuando los investigadores accedieron directamente a las culturas no-occidentales por medio de los trabajos de campo.

1.3.2.1.3. Nuevos modelos de comparatismo

El comparatismo tal como se practicó en el siglo XIX y a principios del XX cayó en un descrédito total. Sin embargo, esto no significa que la comparación como método para acercarse a los fenómenos religiosos haya sido abandonada por los estudiosos.[87] Wilhelm Baetke, prestigioso historiador de las religiones germánicas, afirmaba en 1952 que la comparación en el ámbito de las religiones se debe practicar en un doble sentido: «Comparación de la religiones como totalidades y comparación de los fenómenos equivalentes en las diversas religiones. Las dos tareas tienen como meta común la construcción de tipos. Una tipología de las religiones es sin discusión una de las misiones más importantes de la Ciencia de la Religión, pero es también una de las más difíciles porque comporta establecer características fiables de las diversas religiones».[88]

El peligro del comparatismo y de la tipologización consiste en dejarse seducir por parecidos superficiales, los cuales confunden, como señalaba Gustav Mensching, fenómenos *homólogos* y fenómenos *análogos*.[89]

Ugo Bianchi considera que, pese al desarrollo incesante de las ciencias históricas, los «mundos religiosos» son comparables porque no se han desarrollado aisladamente, sino que ya sea en sus orígenes, ya sea por medio de los contactos establecidos durante sus respectivas «historias», estos mundos han permanecido indisolublemente unidos y, además, todos han participado más o menos positivamente en el afianzamiento de sus pueblos.[90]

Otros autores (Puech, Vignaux, Brelich, Smart, Ratschow, Meslin, Dumézil, etc.), han partido de premisas ideológicas y metodológicas muy diferentes, no dudan en afirmar que el estudio de los fenómenos religiosos sólo se podrá realizar si se emplea la comparación. Para estos investigadores, lo que principalmente caracteriza a las ciencias de las religiones es la *comparación histórica,* aunque en la práctica sea imposible encontrar una base metodológica e ideológica que pueda compartirse para llevarla a cabo.[91]

1.3.3. METODOLOGÍAS ESTRUCTUROLÓGICAS

De antemano queremos manifestar que no nos referiremos en exclusiva al «estructuralismo» tal como lo ha formulado Claude Lévi-Strauss, aunque es necesario reconocer que ha sido el más influyente, no sólo en el ámbito francófono, sino también en el anglosajón.[92] Otros métodos, entre los que destaca sobre todo el de Georges Dumézil, se incluyen en este apartado, ya que juntos se proponen como finalidad de su trabajo científico el establecimiento de *estructuras,* de invariantes sociales y religiosos más allá de la variaciones impuestas por las historias concretas de los individuos y de los grupos sociales.

1.3.3.1. *Claude Lévi-Strauss*

Georges Balandier, con relación a *Tristes Trópicos,* ha señalado la grandeza y las servidumbres del método de Lévi-Strauss, que «intenta reencontrar la unidad y la permanencia más allá del espacio y del tiempo».[93] El mismo Lévi-Strauss, parafraseando a Marcel Proust, escribe que, efectivamente, los estudios sobre las mitologías son una «recherche du temps perdu»; se trata, en definitiva, de un combate, perdido ya de entrada, contra el *olvido,* contra lo que se ha perdido definitivamente, del cual sólo quedan aquí y allá algunos detalles inconexos y, quizás, incluso, marginales.[94]

Pese a este pesimismo inicial, Lévi-Strauss está convencido de que las sociedades humanas, sean primitivas o actuales, están fuertemente organizadas de acuerdo con unas pautas *a priori.* «El conjunto de las costumbres de un pueblo está siempre marcado por un estilo; forma sistemas. Estoy persuadido de que estos sistemas existen en un número limitado y que las sociedades humanas, igual que los individuos en sus juegos, sueños o delirios, no se crean de una manera absolutamente nueva, sino que se limitan a escoger unas determinadas combinaciones de un repertorio ideal que se podría reconstruir.»[95] Antievolucionista convencido, Lévi-Strauss afirma que los seres humanos «siempre han pensado bien», y, en consecuencia, aquello que es humano, aunque lo esencial se haya perdido definitivamente, o al menos, olvidado, es idéntico en todas las culturas y religiones. «Si como pensamos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —tal como el estudio de la función simbólica, expresada por medio del lenguaje, muestra de una manera tan evidente—, entonces es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente, subyacente en cada institución y en cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y costumbres con la condición, naturalmente, de llevar bastante lejos el análisis.»[96]

Lévi-Strauss mantiene en contra de Radcliffe-Brown, que lo que es primordial en la etnología es el estudio de las *relaciones sociales* y no el de las *estructuras sociales.*[97] Con relación a la religión, es necesario decir lo mismo: se deben construir modelos mitológicos que, en las diferentes religiones, destaquen

las mismas relaciones aunque las actualicen con estrategias diversas.[98] Se trata, en definitiva, de una matematización de las relaciones religiosas que aparecen en los diversos sistemas mitológicos. Por eso se comprende que Lévi-Strauss se aleje de la «sentimentalité» de los fenomenólogos de la religión, los cuales ponen todo el énfasis en «le vécu» y rechazan «le réel». «Para conseguir 'le réel', en primer lugar, es necesario desterrar 'le vécu', estando dispuesto a reintegrarlo enseguida en una síntesis objetiva desnuda de cualquier sentimentalismo» (Claude Lévi-Strauss).

Lo que hemos expuesto hasta ahora permite sacar la conclusión de que la metodología de Lévi-Strauss, sobre todo, busca «aislar» las «formas» generales que la actividad inconsciente del espíritu humano impone a los contenidos, haciéndolos trascender entre un número ilimitado de posibilidades. Comprender estas «formas», dilucidar las estructuras inconscientes que hay detrás de las mitologías, de las costumbres y de las instituciones tiene como consecuencia la obtención de un principio de comparación y de interpretación válido para el conjunto de las formas religiosoculturales.[99] La misión de la «antropología estructural» consiste, por tanto, en la construcción de una arquitectura lógica que permita el conocimiento de las relaciones de compatibilidad o incompatibilidad entre las diversas manifestaciones culturales, sociales y religiosas.

Roger Bastide ha llamado la atención sobre que Lévi-Strauss estudia la multiplicidad de los mitos no como características *culturales* de un pueblo determinado, sino como prioridades del espíritu humano.[100] Por otro lado, los símbolos religiosos quedan reducidos a signos convencionales que solamente permiten la comunicación y la clasificación matematizando.

«Lévi-Strauss vacía la religión de lo que no es religioso.»[101] Su *desideratum* no va dirigido a la búsqueda de la religión en sus actos o, mejor todavía, de los practicantes en el ejercicio de sus actividades religiosas, sino al establecimiento de la «morfología del religioso» al margen de cualquier forma de implicación efectiva y afectiva de los individuos. En oposición a Lévi-Strauss, Bastide opina que la etnología religiosa es una etnología de la *práctica,* porque solamente a través de ella los hombres se esfuerzan en captar las fuerzas trascendentes en su beneficio propio o en establecer comunicación con lo sagrado por medie del culto. Cualquier religión es un «engagement». "Esto no significa en absoluto, tal como señaló Leenhardt, que no pueda ser al mismo tiempo un *conocimiento;* ahora bien, se trata de un conocimiento diferente, que se realiza mediante los intercambios vitales, y no por medio de los intercambios racionales de signos.»[102]

La obra de Georges Dumézil, que se centra en los pueblos indoeuropeos, es uno de los intentos más serios que se han hecho para comprender «estructuralmente» lo que él denomina la *ideología de los indoeuropeos.*[103] El método de este autor «va de la mitología comparada a la historia de las estructuras del pensamiento»[104] con la finalidad de descubrir las invariantes del comportamiento humano, las cuales se manifiestan a través de la variedad de discursos del hombre sobre él mismo, los dioses y el mundo.

Dumézil mediante un estudio lingüisticocomparativo, especialmente de los sistemas sociales y religiosos de India y Roma, llega a la conclusión de que la sociedad indoeuropea en su origen constaba de tres castas: sacerdotal, guerrera y campesina. Según su opinión, esta división tripartita de la realidad social y religiosa constituye una estructura invariable

del espíritu humano. Estas tres *funciones,* que se llevan a cabo tanto en el ámbito social como en el cósmico, son el marco indefectible en el que se inscriben los distintos hechos «históricos», los cuales en realidad no son otra cosa que variaciones de una misma ideología que se repite en los diferentes momentos históricos de los pueblos y de las culturas. «La ideología de las tres funciones —soberanía mágica y jurídica, fuerza física y prosperidad—, con una realización armoniosa y jerarquizante, es necesaria para la buena marcha del mundo y, por analogía, del hombre. Esta estructura es central y esencial, sirve al mismo tiempo de marco y de soporte para todo tipo de creencias, de prácticas y de instituciones, y nos encontramos muy alejados de haber explorado todas las prolongaciones y de haber descubierto todas las consecuencias.»

Jan de Vries, uno de los especialistas más reconocidos en las religiones germánicas de nuestro siglo, ha resumido la contribución de Georges Dumézil a las ciencias humanas y, de una manera especial, al estudio de las religiones así: «El gran mérito de las investigaciones de Dumézil consiste en hacernos ver en las religiones, tal como podemos comprenderlas por medio de los textos, una misma estructura funcional que se adapta, e incluso se altera, por influencias de tipo histórico y sociológico. Dumézil rechaza cualquier sistema rígido e inmutable. Con frecuencia ha rectificado y matizado su pensamiento, sin objetar nada sobre el hecho de haber tenido que modificar su intención anterior».[105]

1.3.3.2. *Fenomenología de la religión*

Aunque es un hecho suficientemente conocido que una gran mayoría de fenomenólogos tomaron como punto de partida de los análisis de la religión las metodologías elaboradas por Dilthey, Husserl y Scheler, debe tenerse en cuenta lo que Eva

Hirschmann escribió en 1940: «No hay ningún sistema de la fenomenología de la religión. No se puede hablar de una escuela cientificofenomenológica en el sentido de un cuerpo doctrinal […] . La diversidad de concepciones de la “religión” y su determinación en el interior del sistema de las ciencias dependen de la postura de cada fenomenólogo».[106]

Pese a todo, puede afirmarse que la *comprensión* es la meta hacia la cual tienden los fenomenólogos de la religión, al margen de la filosofía concreta que hayan tomado como punto de partida. Se trata de una comprensión que se propone la búsqueda de la *esencia* de los fenómenos religiosos, dejando de lado, al menos en principio, su especificidad histórica, social y política. Por eso es evidente que la *comparación* también es un rasgo común en las diversas escuelas fenomenológicas; comparación, se debe añadir, que a menudo no es suficientemente crítica y que, además, acostumbra encontrarse lastrada con un peligroso reduccionismo. De una manera simple podemos decir que en la fenomenología clásica de la religión es habitual la confusión entre los fenómenos *homólogos* y los *análogos.* Debe insistirse en que esta comparación se lleva a cabo mediante la «colocación entre paréntesis» de los hechos religiosos concretos y también a través de un «distanciamiento» (social, político, geográfico, económico, cultural, etc.) del fenomenólogo respecto a lo que estudia.[107] De esta forma, se pretende llegar al fenómeno *en si,* aunque entonces el *para qué* y el *para quién* de este mismo fenómeno queden gravemente lesionados. La construcción de *modelos ideales (Idealtypen),* de acuerdo con las pautas marcadas por Max Weber, constituye otro aspecto importante de la fenomenología de la religión.[108]

Gerardus van der Leeuw, uno de los representantes más conspicuos de la fenomenología de la religión, escribe que «la

fenomenología no es ni metafísica ni aprehensión de la realidad empírica. Tiende al *distanciamiento,* el *epokhé,* y su comprensión del acontecimiento depende de su 'colocación entre paréntesis'». [109] Esto aclara que los adeptos a esta metodología privilegian el estudio *sincrónico* de la religión, aunque algunos (Bleeker, Heiler, Kristensen, Widengren, etc.) afirman que también se debe tener en cuenta la *diacronía* (historia) para así conseguir una comprensión exhaustiva de los diferentes niveles de los fenómenos religiosos.

Es necesario señalar que el conocimiento de la religión como algo valioso en sí mismo, constituye el aspecto más positivo de esta corriente metodológica. En efecto, desde la crítica de la religión del siglo pasado, se acostumbra explicar la religión a partir de causas no religiosas (economía, poder, sexualidad, intercambios culturales, etc.). Es evidente que estas explicaciones no solamente son legítimas, sino incluso imprescindibles. Sin embargo, no se debería dejar de lado aquellas explicaciones que intentan obtener una inteligencia de la religión «desde dentro», *empática.* Los fenomenólogos de la religión, pese a las profundas diferencias que hay entre ellos y a partir de una inequívoca posición «esencialista» y «ahistórica», están convencidos de que las manifestaciones religiosas tienen que ver con el *ser,* con la *significación* y con la *verdad.* Por eso es comprensible que alguno de ellos otorgue una importancia capital al análisis de la *experiencia religiosa* como aspecto central y esencial de la religión, ya que el *homo religiosus* es el protagonista y el punto de referencia. Otra consecuencia que acostumbran sacar los fenomenólogos de la religión es que la misma (y también la conciencia religiosa) es en el hombre algo que no puede derivarse de estructuras más fundamentales y profundas, sino que se trata de realidades coextensivas al mismo

hecho de existir como hombre, sean cuales sean las determinaciones sociales, históricas y culturales de los individuos y de las colectividades.

1.3.3.3. *Morfología de la religión: Mircea Eliade*

La primera intención que se propuso el investigador rumano fue la elaboración de una *morfología* de las manifestaciones religiosas; después, la creación de una *hermenéutica* de estas formas, entre las cuales el símbolo yel mito tenían que ocupar un lugar privilegiado.[110] Es indudable que el *Tratado de Historia de las Religiones* (1949) constituye la pieza más importante de sus análisis morfológicos de los fenómenos religiosos.[111] En los años posteriores, Eliade se plantea la misión de constituir un estudio de las religiones como «disciplina *total,* en el sentido de que debe utilizar, integrar, y articular los resultados conseguidos por los diversos métodos que analizan el fenómeno religioso».[112] Esta disciplina total es en realidad una *hermenéutica creadora* que intenta manifestar los diversos encuentros que el hombre ha tenido con lo sagrado, desde los inicios de la humanidad hasta ahora.[113] Para realizar esta misión el estudioso de la religión debe abandonar cualquier tipo de «interpretación provincial» de lo religioso. Por eso, según su opinión la «especialización» exagerada es un obstáculo casi insalvable, que constantemente pone en peligro su trabajo, ya que con mucha facilidad se puede dejar sugestionar por el positivismo de los datos, abandonando entonces la comprensión de las «situaciones existenciales humanas» que ha de ser el centro capital de su investigación. Por su labor hermenéutica, el intérprete de las religiones «es conducido a *revivir* unas situaciones existenciales y de ontologías presistemáticas. No puede decir, por ejemplo, que comprende las religiones australianas si no ha comprendido la *manera de* actuar propia de

los australianos».[114] En resumen, se puede decir que la intención de Eliade consiste en la creación de una hermenéutica de lo sagrado y de sus manifestaciones históricas para llegar a constituir un «nuevo humanismo».[115]

1.3.4. METODOLOGÍA SOCIOFENOMENOLÓGICA

Como conclusión del repaso de algunas de las metodologías que se han empleado y, todavía, se emplean para el estudio y la interpretación de los fenómenos religiosos, muy esquemáticamente, expondremos la que, según creemos, ofrece más garantías.[116]

Nuestro punto de partida es el polifacetismo de la realidad humana, la cual no se puede comprender *exclusivamente* a partir de su innegable cualidad histórica. Por el contrario, la humanidad del hombre también es incomprensible desde una perspectiva creacionista y recurrente, centrada en unas estructuras invariables, que se repiten sin tener presente la adscripción de todo ser humano a una concreta tradición cultural, religiosa, lingüística, etc. En definitiva: el hombre es, *al mismo tiempo e insuperablemente, Estructura e Historia.*

Los dos modelos metodológicos que hemos reseñado anteriormente se refieren o *bien* a la variabilidad de formas y de fórmulas, a las peculiaridades de las diversas tradiciones culturales y sociales (metodologías que subrayan los matices históricos), *o bien* a las invariantes estructurales, a los «modelos ideales», a los aspectos recurrentes de la religión al margen de la situación concreta de los individuos y de la sociedad (metodologías que subrayan los matices estructurales). El método que intentamos aplicar se propone conjugar en armonía estas dos tendencias metodológicas, ya que estamos convencidos de que el ser humano no puede caracterizarse adecuadamente por ninguna de ellas tomadas aisladamente, sino sólo mediante

la conjunción creadora de las dos. Es necesario señalar que la *cultura*[117], que siempre es *una* cultura concreta, es una factor determinante en el mundo de las religiones al menos en dos sentidos: 1) porque las estructuras (religiosas y no religiosas) siempre se actualizan *culturalmente;* 2) porque las historias solamente se pueden *vivir* y *narrar* con la ayuda de las *herramientas culturales* que los individuos y los grupos sociales tienen a su disposición. La metodología sociofenomenológica es una traducción en el ámbito del estudio de los fenómenos religiosos de aquello que, en realidad, es la condición humana: *existencia dialéctica entre lo que es estructuralmente predado y lo que está históricamente condicionado.*

Según nuestra opinión, este método debe ser:

1) aspectual porque la religión es, para bien y para mal, un aspecto insuprimible de la existencia humana;

2) *polimetódico,* porque a la religión, de la misma manera que al ser

3) sin fronteras precisas, porque cada generación, cada sociedad ha de descubrir los «lugares sociológicos» donde se realiza efectivamente el ser humano como a *homo religiosus;*

4) preocupado:

a) por lo que es común a las diversas tradiciones religiosas de la humanidad, porque las «metodologías con matices históricos», abandonadas a su propia dinámica, nunca son aptas para manifestar el «aire de familia» que tienen *todas* las religiones y *todos* los individuos;

b) por lo que es propio de cada religión, confesión o grupo religioso, porque las «metodologías con matices estructurales», abandonadas a su propia dinámica, nunca llegan a descubrir la singularidad histórica y cultural de las diferentes manifestaciones

religiosas y de los individuos que

están implicados;

c) en la integración con la totalidad del sistema social, porque la religión no es un «lugar» aislado al margen de la sociedad en que vive;

d) en el aprendizaje y la revaloración de los diversos lenguajes que sirven para «construir» la realidad humana. Según nuestra opinión, la religión no dispone de unos lenguajes típica y exclusivamente religiosos, sino que emplea los lenguajes que potencialmente, mediante el aprendizaje, están a disposición del ser humano;

e) en el diálogo constructivo y crítico con las demás ciencias humanas, porque el estudio de los fenómenos religiosos es algo de capital importancia para la práctica de una *antropología exhaustiva,* es decir, de una antropología que, al mismo tiempo, tenga en cuenta la unidad y la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bleeker, C. J. - Widengren, G., *Historia religionum.* Manual de Historia de las religiones. 1: Religiones del pasado; II: Religiones del presente, Madrid, Cristiandad, 1973.

Boespflug, F. - Dunand, F. (ed.), *Le comparatisme en histoire des religions,* París, Cerf 1997.

Bonnefoy, Y. (ed.), *Diccionario de las mitologías* (6 vol.), Barcelona, Destino, 1996ss.

Díez de Velasco, F., *Hombres, ritos, Dioses.* Introducción a la Historia de las Religiones, Madrid, Trotta, 1995.

Duch, L., *Historia y estructuras religiosas.* Aportación al estudio de la fenomenología de la religión, Barcelona-Madrid, Edebé-Bruño, 1978.

Duch, L., «Antropología del hecho religioso»: Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión.* Estudios y textos, Madrid, Trotta, 1994,89-115.

Duch, L., *Religión y mundo moderno.* Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, PPC, 1995.

Duch, L., *Armes espirituals i materials.* 1: Religió; II: Política, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.

Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4 vol.), Madrid, Cristiandad, 1978ss.

Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días, Barcelona, Herder, 1996.

Eliade, M. - Couliano, 1. P., *Diccionario de las religiones,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992.

Eliade, M. - Kitagawa, J. M. (ed.), *Metodología de la Historia de las Religiones,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1986.

Evans-Pritchard, E. E., *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid, siglo XXI, 1973.

Fierro, A., *Sobre la religión.* Descripción y teoría, Madrid, Taurus, 1979.

Frazer, J., *La rama dorada.* Magia y religión, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991 (13[a] reimpr.).

Geerrz, C., *La interpretación de las culturas,* Barcelona-México, Gedisa, 1987.

Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica.* Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, siglo XXI, 1978.

James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Madrid, Cristiandad, 1973.

Lessa, W. A. - Vogt, E. Z. (ed.), *Reader in Comparatiue Religion.* An Anthropological Approach, Nueva York-Evanston-Londres, Harper & Row,[2]1965.

Morris, B., *Introducción al estudio antropológico de la religión,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1995.

Pettazzoni, R., *Essays on the History of Religions,* Leiden, E. J. Brill, [2]1967.

Puech, H.-C. (ed.), *Histoire des Religions* (3 vol.), París, Gallimard, 1970ss.

Vries, J. de, *The Study of Religion.* A Historical Approach, Nueva York-Chicago-San Francisco, Harcourt, Brace & World, 1967.

Waal, A. de, *Introducción a la antropología religiosa,* Estella, Verbo Divino, 1975.

Waardenburg, J., *Classical Approach to the Study of Religion. Aims, Methods, and Theories of Research,* París-La Haya-Nueva

York, Monten, 1978 «Religion and Reason», 1).

Whaling, F. (ed.), *Contemporary Approaches to The Study of Religion* (2 vol.), Berlín-Nueva York-Amsterdam, Mouton, 1983, 1985.

Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Madrid, Cristiandad, 1976.

II. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

De una manera muy breve nos referiremos en este capítulo a la historia del estudio de los fenómenos religiosos. En la bibliografía consignamos algunas obras que permiten profundizar en el tema, que en sí mismo es muy complejo y que ha sido objeto de múltiples y encontradas interpretaciones. Es necesario señalar que hasta el siglo XVII tardío, cuando empieza a entrar en crisis «el orden religioso» europeo, no se desvela el interés por lo «otro religioso» desde una perspectiva científica y no teológica.

2.1. INTRODUCCIÓN

Fueron los ilustrados los que, al margen de las opciones de fe (teológicas) y de las instituciones eclesiásticas (confesiones), empezaron a ocuparse de las religiones de los pueblos no europeos. El descubrimiento de Nuevos Mundos, que se efectuaron en los siglos XVI-XVII, tuvieron una importancia decisiva para la configuración de una disciplina que se proponía el análisis científico y la interpretación crítica de las manifestaciones religiosas.

Las narraciones de viajes a países exóticos (Villegagnon [1533-1560], Champlin [1609], Marquette [1681], etc.), las descripciones de universos religiosos diferentes a los de los europeos (Sahagún [1529], Lafitau [1724], Goguet [1758], etc.), la conmoción producida en la conciencia europea por las guerras de religión de los siglos XVI-XVII, la traducción de textos sagrados procedentes de las grandes religiones de Asia, la afirmación del deísmo en las clases cultas europeas (Herbert de Cherbury, Hume, Reimarus, etc.), la aplicación de la crítica literaria a los textos bíblicos (Richard Simon, Reimarus, Machaelis, Lessing, etc.), la publicación de numerosos

diccionarios eruditos (Bayle, Morely, la *Encyclopédie,* etc.) y la crítica de las supersticiones populares y del poder de la Iglesia (Voltaire, D'Holbach, Federico de Prusia, Diderot, Helvetius, etc.) son algunos elementos que muy bien pueden considerarse como precedentes decisivos para la consolidación de las ciencias de las religiones, las cuales no consiguieron alcanzar su estatuto científico (a menudo muy precario) hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Es indudable que con la Ilustración se inicia la época *moderna* del pensamiento occidental. Se busca entonces el fundamento de todos los aspectos de la existencia humana en la *razón:* desde la ciencia hasta la economía, desde la ética hasta la estética, desde la religión hasta la música, desde las instituciones familiares y culturales hasta la política. Entonces es comprensible que también se propusiera situar y comprender «la religión dentro de los límites de la razón única» (Kant). Se trata, sin embargo, de «una» religión (la «religión natural») que es anterior a las degradaciones sufridas por las «religiones históricas» o «positivas», las cuales, a causa de la llamada «mentira sacerdotal», habían servidos exclusivamente, de acuerdo con la interpretación de algunos ilustrados, para mantener en la esclavitud física y mental a los individuos y colectividades europeas.

2.2. EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

Las ciencias de las religiones son hijas de la Ilustración y del Romanticismo. Pidieron prestados elementos positivos y negativos a los dos. La Ilustración les aportó características de tipo sistemático; del Romanticismo heredaron, además de la acentuación del valor positivo del sentimiento, el interés por los aspectos históricos y lingüísticos de las culturas y de las religiones.

2.2.1. EVOLUCIONISMO

El evolucionismo biológico y sociológico (C. Darwin [1802-1882], H. Spencer [1820-1903], A Comte [1798-1857], J. Stuart Mill [1806-1873], etc.) contribuyó de una manera excepcional a la formulación de las teorías más importantes sobre la religión, que tuvieron vigencia en el siglo pasado (L. H. Morgan [1818-1881], J. F. McLennan [1827-1881], E. B. Tylor [1832-1917], J. Lubbock [1843-1913], J. G. Frazer [1854-1941], E. Goblet dAlviella [1846-1925], etc.). El *preanimismo, animismo, animatismo, pambabilonismo, totemismo, magismo, teorías lingüísticas,* etc., fueron algunos de los numerosos centros polarizadores que se utilizaron para explicar la situación actual de la religión con relación a su origen y a su pasado, a los que el hombre quería acceder de una manera empírica, mediante la formulación de las «leyes del comportamiento humano», consideradas infalibles a causa del «optimismo definitorio» que imperaba en aquella época. De aquí surge el interés por conocer «la religión más primitiva», la cual está en el umbral de lo humano. Se tiene total convencimiento de que a partir de ella será posible establecer las «leyes» que han determinado los pasos obligados seguidos en las diversas etapas históricas (la evolución) por la religión y por el mismo ser humano. En aquellos tiempos, se otorgaba al concepto «primitivo» una función decisiva: era la piedra de toque que permitía discernir entre lo que era prehumano y lo que ya era humano, entre lo que era «prefilosófico» y lo que ya pertenecía completamente al «campo del pensamiento», entre la fuerza pervertidora de las imágenes y la verdad ilimitada del concepto.

Además: los antropólogos, por culpa del euro centrismo entonces imperante, no dudan en señalar que la situación actual

de la cultura occidental es el *canon de lo humano,* que permite el discernimiento entre *civilización* y *primitiuismo,* entre comportamientos lógicos y comportamientos prelógicos, entre ciencia y magia (Lubbock, McLennon, Frazer, Lévy-Bruhl, etc.). Con insistencia, se busca una definición «mínima» de la religión con el fin de poder establecer con una total fiabilidad las etapas de la evolución —desde lo que es simple hasta lo complejo— de las ideas religiosas de la humanidad. La definición «mínima» de Tylor («creencia en seres sobrenaturales»), por ejemplo, goza de una amplia aceptación. Sobre todo a un nivel popular las ideas de Frazer también tuvieron una importancia y una aceptación muy amplias. En su obra más conocida *(La rama dorada,* la. edición, 1890), este antropólogo plantea un esquema evolucionista ternario, cuyo punto de partida es la *magia;* de ésta, se pasa a la *religión;* a continuación, el ser humano llega a la *ciencia.* Según el pensamiento de este antropólogo, la religión, como segundo paso en la «progresión» de la humanidad, se originó cuando el hombre se apercibió de su impotencia para dominar la realidad con el concurso de las «técnicas mágicas». Entonces se sintió inclinado a captar la buena voluntad de los seres sobrenaturales mediante ofrendas, sacrificios, actos de culto.

2.2.2. SOCIOLOGÍA

Las *teorías sociológicas de la religión* se interesaron, sobre todo, por la determinación de la *función* de la religión en la vida y en las relaciones sociales, y en el conocimiento de las diversas formas de relación que la religión mantenía con los demás sistemas sociales. En su libro *La ciudad antigua* (1864), Numa D. Fustel de Coulanges (1830-1889) investigó, a partir de unos esquemas comparativos entre las sociedades de India, Grecia y Roma, las ideas que habían sido decisivas para la configuración

de las primitivas sociedades griegas y llegó a la conclusión de que la religión lleva a cabo una función doméstica e integradora, la cual dio lugar al origen de la familia patrilineal. La influencia de este autor, con su concepción de la religión como factor primordial de cohesión y de integración sociales, ha sido inconmensurable en una parte muy importante de la investigación de los fenómenos religiosos de finales del siglo pasado y comienzos del actual. William Robertson Smith (1846-1894), por ejemplo, adoptó el esquema general de Fustel de Coulanges en su influyente libro *Lectures on The Religion of the Semites* (1889), que conoció varias ediciones, donde manifiesta la función identificadora del sacrificio ritual («banquete ritual») en las sociedades semitas. De esta forma subrayaba la centralidad del rito («totemismo») en la religión, la cual, aunque no llegara a establecer un «cuerpo doctrinal» en un sentido convencional, permitía la legitimización y la integración de los miembros del grupo. En su momento, desde su peculiar manera de entender el «integracionismo social», Émile Durkheim (1858-1917), muy influenciado por Robertson Smith, publicó el estudio *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), en el que considera la religión como «un estado anímico colectivo». Se propone investigar el sistema religioso «más primitivo», aquél que «está en las sociedades cuya organización no es superada en simplicidad por ninguna otra». Durkheim, siguiendo una opinión muy difundida a finales del siglo pasado y principios del actual, creía que las sociedades australianas (los «arunta») vivían social y religiosamente en el estadio más primitivo (totemismo). Partiendo de estas formas arcaicas de religión, Durkheim quiso explicar la naturaleza religiosa del hombre, la cual, de acuerdo con su opinión, tiene como fundamento la contraposición entre lo que es individual

(profano) y lo que es social (sagrado). La oposición *sagrado-profano* expresa en el sistema durkheimiano la dualidad característica de la organización social, en la cual la divinidad no es nada más que «la misma sociedad transfigurada y pensada simbólicamente». Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) el cual pasó de la filosofía (era un buen conocedor del pensamiento de Comte) a la etnosociología, contrapone la «mentalidad primitiva», que es «prelógica», al espíritu moderno, que es «lógico» y totalmente humano. (En los últimos años de su vida, Lévy-Bruhl abandonó esta teoría, que fue, sin embargo, muy característica de aquella época). El sistema de este autor se fundamenta en la «lógica de la participación», que es una forma de ser «místico» atribuida a los «primitivos», la cual se opone a la «ley de la contradicción», que es característica de los «civilizados». Todo lo que se representa el hombre primitivo («prelógico») posee un carácter «místico», «participativo», porque se refiere a fuerzas, influencias y presencias imperceptibles por los sentidos, pero, sin embargo, reales y operativas en su cotidianidad. Lévy-Bruhl no se planteó teóricamente ni el origen ni la definición de la religión. Otros autores de la escuela sociológica francesa que se ocuparon intensamente de la religión fueron Henri Hubert (1872-1927) y Marcel Mauss (1873-1950), los cuales publicaron innumerables artículos y notas bibliográficas. Los dos colaboraron, a partir de 1909, en la edición de los *Mélanges d'histoire des religions,* que tuvieron una enorme y decisiva influencia, sobre todo en los investigadores franceses.

2.2.3. DIFUSIONISMO

Especialmente en el ámbito germánico, desde finales del siglo pasado hasta los primeros decenios del siglo XX, las llamadas *teorías difusionistas* alcanzaron una repercusión

considerable en el estudio de los fenómenos religiosos. Estas teorías intentaban realizar la reconstrucción de las fases constitutivas de las culturas arcaicas mediante los llamados «esquemas de desarrollo». Los principales representantes de esta tendencia metodológica fueron Leo Frobenius (1873-1938), Fritz Graebner (1877-1934), Bernhard Ankermann (1859-1943) y Wilhelm Schmidt (1868-1954). Este último publicó en doce volúmenes su obra más importante, *Der Ursprung der Gottesidee (El origen de la idea de Dios)* entre 1926 y 1955, en la que pretendía demostrar su teoría del monoteísmo primordial, basado en la revelación primigenia, del cual por *degeneración* se debían haber derivado el totemismo, la magia, el animismo, el fetichismo y el politeísmo. Schmidt postula una «revelación original» *(Uroffenbarung),* que corresponde a la etapa creacional de la humanidad, rebosante de plenitud y de pureza moral. Esta teoría, sin embargo, se ha cuestionado por los trabajos de campo que se han realizado en los lugares más diversos del mundo. En la actualidad, la «escuela de Viena», cuyos representantes más conspicuos fueron Graebner, Schmidt, Gusinde, Schebesta, etc., ha perdido la influencia que ejerció a principios de siglo, sobre todo en el «mundo católico». Es necesario reconocer, sin embargo, que la ingente cantidad de materiales que recogieron estos investigadores en los cinco continentes ha permitido un conocimiento más profundo de los universos religiosos no occidentales. La teoría del «difusionismo extremo» de G. Elliot Smith (1871-1937) también se ha abandonado. Leo Frobenius en un principio fue partidario del difusionismo y más tarde, sin embargo, lo rechazó y formuló una teoría basada en el «cambio cultural». Su discípulo A. E. Jensen (1899-1965), que estudió sobre todo las culturas y las religiones de Indonesia, ha sido considerado como una de las figuras principales de la etnología

moderna alemana.

2.2.4. PSICOLOGÍA

Las teorías de *carácter psicológico* también han intervenido en el estudio de las manifestaciones religiosas. A William James (1842-1910), con su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), se le considera el iniciador de esta metodología, la cual, en las primeras décadas del siglo XX, gozó de una enorme popularidad en ambientes muy diversos. En esta obra, James ofrece un tratamiento empírico de las experiencias religiosas y, a partir de aquí, saca conclusiones de carácter filosófico. La aplicación de las metodologías psicológicas al estudio de la religión se inició sobre todo en Estados Unidos. Además de William James, es necesario señalar a J. H. Leuba (1868-1946), E. D. Starbuck (1866-1947), J. B. Pratt (1875-1944) y A. G. Lehmann (1858-1921), el cual se dedicó especialmente a los fenómenos parapsicológicos. Dentro de las teorías de carácter psicológico también es necesario incluir las que propugnan una «psicología de las profundidades». Por regla general, a Sigmund Freud (1856-1939) se le considera el iniciador de esta nueva tendencia metodológica. En cuanto a la religión, puede decirse que su descubrimiento más importante consiste en haber destacado la importancia del inconsciente humano, el cual está vinculado íntimamente a la historia personal de cada sujeto y, por eso mismo, posee una enorme influencia sobre la vida consciente (diurna) del hombre. Según Freud, la religión es fundamentalmente una proyección infantil de unos supuestos seres sobrenaturales, los cuales, pese a su «inexistencia», imponen al individuo unos comportamientos anormales (patológicos). En este sentido, según el médico vienés, la historia de las religiones es la historia de una neurosis colectiva que la humanidad tendría que intentar superar por medio del uso de la

razón. Por eso Freud contrapone la *Weltanschauung* religiosa, propia de la «minoría de edad del hombre» a la *Weltanschauung* científica, la cual tiene la virtud de superar las «ilusiones» de la religión. Las obras en las que Freud trata específicamente de la religión son *Tótem y tabú* (1913), *El futuro de una ilusión* (1928), *El malestar de la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). La obra de Freud ha tenido una notable incidencia en la plasmación de algunas teorías sobre el hecho religioso como, por ejemplo, en la psicología individual de Alfred Adler (1870-1937) yen la psicología analítica o compleja de Carl G. Jung (1875-1961), el cual, pese a que entró en un profundo conflicto personal y metodológico con Freud, estudió los «arquetipos» y las simbologías religiosas a partir de las premisas que había formulado el médico vienés.

2.2.5. FENOMENOLOGÍA

Las metodologías de *carácter fenomenológico* ocupan un lugar de gran relevancia en la historia del estudio científico de las religiones. Estas metodologías, de una forma u otra, tomaron su impulso inicial en las filosofías de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Edmund Husserl (1859-1938) y Max Scheler (1874-1928). El primero que utilizó el método fenomenológico en la investigación de la religión fue P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920). Uno de los autores más representativos, aunque no haya sido un teórico de la fenomenología de la religión, es Rudolf Otto (1868-1937), el cual con su libro *Das Heilige* (1917) ha incidido, positiva y negativamente, en los análisis y en las valoraciones que se han hecho durante el siglo XX de los fenómenos religiosos. El centro de la investigación de Otto es la experiencia religiosa, la cual constituye lo que es más genuino y *más religioso* en los diversos universos religiosos. El gran teórico de la fenomenología de la religión ha sido el holandés Gerardus

van der Leeuw (1890-1950), el cual en 1933 publicó su obra fundamental *Phänomenologie der Religion (Fenomenología de la religión)*. Lo que se proponía este investigador era la obtención de unas *tipologías* que le permitiesen la clasificación de los fenómenos religiosos a partir de unos esquemas teóricos (a menudo, reduccionistas) preconcebidos. El reduccionismo acostumbra ser el peligro que constantemente amenaza a la fenomenología de la religión en su afán de encontrar *constantes* en medio de la variabilidad de la historia. Representantes de esta corriente metodológica son: Joachim Wach (1898-1955), Heinrich Frick (1893-1952), Friedrich Heiler (1892-1967), Geo Widengren (1907-). Propiamente, Mircea Eliade (1907-1986) no pertenece al ámbito de la fenomenología de la religión, sino que debe considerársele como un morfólogo y hermeneuta de las manifestaciones religiosas, que se ha interesado por conseguir un «nuevo humanismo» en el seno de la cultura contemporánea.

2.2.6. LINGÜÍSTICA

Las metodologías *lingüísticas* tuvieron gran importancia en el análisis de los hechos religiosos durante la segunda mitad del siglo XIX. Se acostumbra considerar a los hermanos Jakob (1785-1863) y Wilhelm Grimm (1786-1959), sobre todo a partir de la publicación de sus famosas *Leyendas alemanas* (1816-1818), como los primeros que establecieron los nexos entre las narraciones populares (mitos, fábulas, cuentos, canciones populares, etc.) y los descubrimientos lingüísticos. De todas formas, no hay duda de que el representante más conspicuo de esta corriente metodológica fue el investigador alemán asentado en Inglaterra (Oxford) Friedrich Max Müller (1823-1900), que publicó en 1856 *Comparative Mythology,* donde pretendía explicar el origen del mito por medio de la filología comparada.

Este investigador sostenía que los análisis filológicos constituían la única posibilidad de encontrar la significación que el hombre primitivo atribuía a la religión, ya que permitía la recuperación de la significación original de los *nombres* de los dioses y de las historias que se narran sobre ellos. Müller opinaba que en el transcurso de los tiempos los *nomina* de los dioses y de los grandes cataclismos de la naturaleza se habían convertido en *numina* personificados, a los cuales uno se podía dirigir con un nombre propio. Siguiendo este razonamiento, comprendía la religión como una «enfermedad del lenguaje» que, históricamente, había sido precedida por una «enfermedad del pensamiento humano». Otro representante importante del método lingüístico fue el holandés C. P. Tiele (1831-1902), que adoptó una postura intelectual más historicista que la de Müller, Fueron críticos de la teoría lingüística (sobre todo de la obra de Müller): A. Lang (1844-1912), W. Mannhardt (1831-1880) y H. Gaidoz (1842-1932). El antropólogo y lingüista norteamericano Edward Sapir (1884-1939) también empleó el método lingüístico en sus análisis de la religión. Debe aclararse, sin embargo, que procedió de una manera más moderna que Müller ya que, basándose en las mutaciones del campo semántico de las palabras, sólo pretendía señalar los diversos modelos de difusión de los ritos y de las creencias religiosas. No podemos dejar de mencionar la contribución de Benjamin L. Whorf (1897-1941), discípulo de Edward Sapir, en la profundización de la comprensión de los campos semánticos del vocabulario social y religioso de las diferentes culturas. Por su parte, André Jolles (1874-1937), en su *Einfocha Formen (Formas sencillas) (1930),* aplicó la lingüística comparada para analizar las leyendas, los mitos, las fábulas, las sagas, los cuentos; en una palabra: todos aquellos elementos narrativos que Jolles califica

de *formas sencillas.*

2.2.7. FOLCLORE

Arnold van Gennep (1873-1957) trabajó al margen de las teorías antropológicas de su tiempo. Fue uno de los primeros que comprendieron la importancia decisiva de los *ritos no periódicos* en los universos religiosos. Su obra *Los ritos de paso* (1909) constituye una de los hitos importantes en la investigación de los fenómenos religiosos. Gennep, con el *método etnográfico* que practicaba, quería alcanzar una descripción detallada y circunstancial de los elementos más importantes del folclore y de las costumbres religiosopopulares de los diversos grupos humanos (sobre todo de los de Francia). Fue el editor del famoso *Manuel du Folklore Français Contemporain* y fundó la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie.* Su teoría de los «ritos de paso» ha sido asumida, amplificada y modificada por algunos investigadores modernos (de una manera muy competente por Victor Turner).

2.2.8. RELIGIÓN y CULTURA

También es importante tener presente las metodologías basadas en la *relación entre religión y cultura.* Probablemente, el investigador más conocido y reconocido de esta corriente es Max Weber (1864-1920), que se ocupó de estudiar los nexos constantes entre la religión y la cultura económica de cada momento para así poder manifestar la función que llevaban a cabo las diversas religiones en sus respectivas sociedades. Su obra más conocida en este sentido es *La ética protestante y el espirita del capitalismo* (1904-1905), en la que se propone demostrar que la doctrina calvinista de la predestinación ha sido un factor decisivo en el origen del capitalismo moderno. Más adelante, Weber realizó algunos estudios comparativos entre diversas formas religiosas (sobre todo, en las «religiones universales») con

el fin de establecer *modelos ideales (Idealtypen),* los cuales harían posible la formalización de generalizaciones comparativas en los universos sociales, religiosos y culturales. Uno de los «modelos ideales» más importantes en la sistematización weberiana es el «carismático», el cual da lugar a figuras humanas que poseen una legitimidad que es incontrolable desde la perspectiva de la lógica de la existencia «normal». En su obra teórica, Weber también se hace eco de la cuestión del origen de la religión, que era uno de los problemas más importantes para los investigadores de finales del siglo XIX y principios del XX. La solución que propone, en oposición a la gran mayoría de sus coetáneos, es *multilineal* porque la religión se origina y evoluciona por un conjunto muy complejo de factores históricos, culturales y sociales. Según su opinión, los fenómenos religiosos siempre poseen una clara orientación inmanente (por ejemplo, económica) y sólo secundariamente, poseen una intencionalidad dirigida hacia el más allá. El sociólogo y teólogo Ernst Troeltsch (1865-1923) continuó y, en algunos aspectos, incluso profundizó en el pensamiento weberiano en la monumental obra *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Las doctrinas sociales de las iglesias y de los grupos cristianos)* (1912), en la que desde una perspectiva marcada por el historicismo, analiza las doctrinas y las instituciones (los procesos de institucionalización) de las diversas iglesias, sectas y grupos cristianos. En la actualidad, tanto la obra de Weber como la de Troeltsch son objeto de amplios debates y de nuevas interpretaciones (Bendix, Luckmann, Berger, Seyferth, Kippenberg, Schluchter, etc.).

2.2.9. TRABAJOS DE CAMPO

Los investigadores modernos de lo religioso se han dado cuenta de que era necesario trabajar *in situ,* lo cual comporta un abandono, al menos en parte, de las teorías de carácter

historicista y evolucionista. Actualmente, el interés se centra en aquellos métodos que permiten descubrir y valorar las costumbres y creencias de las sociedades sin escritura, de manera que sea posible concretar la función ideológica que llevan a cabo en la determinación de las conductas de las personas y de los grupos sociales (extensas variaciones del *funcionalismo).* En gran medida se han desterrado los esfuerzos tendentes a establecer «leyes sociales» válidas para todos los grupos y religiones, y se busca con prioridad la función y el sentido de las creencias religiosas en el interior de cada comunidad religiosa concreta. Ha sido Clifford Geertz quien ha señalado la incidencia de la biografía del investigador en la *narración* de las culturas exóticas.

Entre los antropólogos que se han acercado a la religión en el siglo XX destacamos a Alfred R. Radcliffe-Brown (1858-1945), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Franz Boas (1858-1942), Paul Radin (1883-1959), Robert Lowie (1883-1957), Rurh F. Benedict (1887-1948), etc. Según nuestra opinión, Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) merece una mención especial, ya que en su libro *Las teorías de la religión primitiva* (1965) propugna un *método relacional* que ponga en contacto el «sistema religión» con los otros «sistemas sociales». «Para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace» en una determinada formación sociocultural. Los antropólogos británicos, a diferencia de los llamados antropólogos culturales, se interesan más por la *sociedad* que por la *cultura.* «Una cultura —escribe Lucy Mair— es la posesión común de un conjunto étnico que comparte las mismas tradiciones; este conjunto es en términos sociales una sociedad. En la época en que los discípulos de Malinowski se embarcaban en su primer trabajo de campo, eligieron la “sociedad” a la que se dirigían y se dispusieron a estudiar su “cultura”.» No se trata, en

consecuencia, de analizar todos los «rasgos» de tales culturas situándolos al mismo nivel, sino de investigar una cultura determinada en sus «instituciones». Por lo tanto, lo que se intentaba evitar era lo que se ha llamado la «fosilización» de la cultura, como si ésta fuera un conjunto de reglas y de técnicas con una existencia independiente. De esta manera se esquivaba la tendencia, tan fuertemente puesta en práctica por los estudiosos de Estados Unidos, de comprender una cultura concreta como reflejo y, al mismo tiempo, como causa de la personalidad del pueblo que la posee como propia.

2.2.10. ESTRUCTURALISMOS

Finalmente, debemos referirnos a las *metodologías estructuralistas,* cuyo representante más conspicuo es Claude Lévi-Strauss (1908), que adapta a su manera algunas de las preocupaciones metodológicas que había puesto en circulación Radcliffe-Brown. Lévi-Strauss opone la historia, que organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, es decir, los «sucesos», a la etnología, la cual los organiza en relación con los numerosos condicionantes inconscientes de la vida social, que se manifiestan en forma de «estructuras». Estas estructuras, observa Lévi-Srrauss, no se explican ni se justifican a partir de los «intereses» del hombre, se trate de un «primitivo» o bien de un «moderno», sino que son *formas* generales que, necesariamente, imponen un «contenido» a la actividad consciente del espíritu. Ser consciente de estas *formas,* acercarse a estas estructuras inconscientes que están en la base de las mitologías, de las instituciones y de las costumbres, significa, de acuerdo con la opinión del reconocido estudioso francobelga, obtener un principio válido para la interpretación y la comparación con otras instituciones y otras costumbres. La «antropología estructural» tiene como objetivo, al mismo

tiempo, la elaboración de un repertorio de estas posibilidades inconscientes y la edificación de una arquitectura lógica que demuestre las relaciones de compatibilidad o de incompatibilidad que hay entre ellas. Estas relaciones que, más tarde, darán lugar a los cambios históricos pueden ser imprevisibles, pero nunca, según Lévi-Strauss, arbitrarias. Como ya hemos apuntado en el capítulo precedente, este investigador no propone una metodología propia para el estudio de los fenómenos religiosos, sino que incluye su investigación en el entramado de los otros sistemas sociales.

2.3. CONCLUSIÓN

En el siglo XIX, el estudio científico de las religiones tomó un impulso decisivo. Sin embargo, no puede afirmarse que en la investigación se impusiera metodológicamente una determinada tendencia. Sí que es bastante evidente que el historicismo y el evolucionismo constituyeron el marco, dentro del cual, por regla general, se elaboraron las diferentes metodologías. No podemos olvidar que, en los últimos decenios del siglo pasado y primeros del actual, el «derecho a la tradición» se opuso, a menudo de forma violenta, al «derecho al progreso». En relación con el estudio de la religión, este estado de cosas se manifestó con una virulencia muy aguda y especial, que tuvo como consecuencia una revisión a fondo de la herencia cultural, religiosa y social de la tradición occidental. La religión —en Occidente, sobre todo la tradición cristiana— era uno de los componentes esenciales de esta herencia y, en consecuencia, se constituyó en uno de los objetivos que más duramente sufrieron el impacto de la supuesta irreconciliación entre la *tradición* y el *progreso.* Probablemente está aquí una de las claves más importantes para la correcta interpretación de lo religioso en el siglo XIX, el cual, tanto desde el punto de vista «clerical» como «anticlerical», a menudo se

presentó por medio de la contraposición *religión y ciencia* o *fe y razón*.

Además de las razones de fondo que acabamos de señalar, conviene tener presente que otros factores también ejercieron su influencia en los análisis de las manifestaciones religiosas que se llevaron a cabo en el siglo pasado. Como señala Annemarie de Waal, «el desarrollo del estudio de la religión en los siglos XIX y XX se caracterizó por el énfasis creciente sobre la necesidad de disponer de datos fidedignos, recogidos por investigadores bien amaestrados. Los resultados de estas investigaciones han desafiado las hipótesis existentes sobre los valores absolutos de la religión. Pese a todo, no se ha llegado a ningún acuerdo sobre la *razón de ser* de la religión y sobre el papel que tiene en el funcionamiento de las sociedades humanas. La realización más grande de la antropología del siglo XX es el establecimiento de una distinción clara entre el hombre como organismo biológico y el hombre como creador y portador de cultura, y por lo tanto, también de religión».

Exceptuando la aportación de los fenomenólogos de la religión, los otros investigadores de los fenómenos religiosos, siguiendo las pautas marcadas por los grandes ideólogos del siglo XIX, han contribuido a la *funcionalización* de la religión. Esto significa concretamente que las relaciones del ser humano con la religión se convierten en *operaciones* con los contenidos que, a partir de una gran cantidad de causas históricas y sociales, se ponen en contacto con la «religión». Sólo nos referimos al concepto «religión» con la finalidad de hacer afirmaciones (psicológicas, sociológicas, económicas, políticas, etc.) entorno de este fenómeno y también para criticar los datos religiosos concretos, situándolos histórica y culturalmente. La determinación de la «esencia de la religión» no constituye, al

menos aparentemente, ninguna tarea prioritaria para los investigadores modernos de los fenómenos religiosos. Pese a todo, conviene tener en cuenta que en este como en tantos otros campos de la ciencia, detrás de las afirmaciones taxativas, hay *otra cosa* que no se identifica con la firme voluntad de dedicarse exclusivamente al estudio de los datos positivos e históricamente controlables.

BIBLIOGRAFÍA

Blanckaert, C. (ed.), *Naissance de l'ethnolagie?* Anthropologie et missions en Amérique XVIe-XVIIIe siecles, París, Seuil, 1985.

Despland, M., *La Religion en Occident.* Évolution des idées et du vécu, París-Montréal, Cerf-Fides, 1979.

Duch, L., *Historia y estructuras religiosas.* Aproximación al estudio de la fenomenología de la religión, Barcelona-Madrid, Edebé-Bruño, 1978.

Duch, L., *De la religió a la religió popular.* Religió entre il-lustració i rornanticisme, Montserrat, Publicacions de I'Abadia de Montserrat, 1980.

Duch, L., *La memoria deis sants.* El projecte deis franciscans a Mexic, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1992.

Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa.* El sistema totémico en Australia, Madrid, Akal, 1982.

Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones* (2 vol.), Madrid, Cristiandad, 1974.

Evans-Pritchard, E. E., *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid, siglo XXI, 1973.

Fustel de Coulanges, N. D., *La ciudad antigua.* Edición de J. F. Ivars. Introducción de Georges Durnézil, Barcelona, Península, 1984.

Geertz, C., *El antropólogo como autor,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1989.

Gennep, A. van, *Los ritos de paso,* Madrid, Taurus, 1986.

Honko, L. (ed.), *Science of Religion.* Studies in Methodology, La Haya-París-Nueva York, Mouton, 1979.

James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa.* Estudio

de la naturaleza humana. Prólogo de J. L. L. Aranguren, Barcelona, Península, 1986.

Kuper, A., *Antropología y antropólogos.* La escuela británica 1922-1972, Barcelona, Anagrama, 1973.

Leeuw, G. van der, *Phdnomenologie der Religion,* Tubinga, J. C. B. Mohr, 31970.

Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1987.

Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural.* Mito-sociedad-humanidades, Madrid, siglo XXI, 71990.

Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva,* Barcelona, Península, 1974.

Lévy-Bruhl, L., *La mitología primitiva.* El mundo mítico de los australianos y de los papúes, Barcelona, Península, 1978.

Mair, L., *Introducción a la antropología social,* Madrid, Alianza, 21975.

Orto, R, *Lo santo.* Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Madrid, Revista de Occidente, 21965.

Peacock, J., *El enfoque de la antropología.* Luz intensa, foco difuso, Barcelona, Herder, 1989.

Pinard de la Boullaye, H., *El estudio comparado de las religiones* (2 vol.), Barcelona, Juan Flors, 1964.

Smart, N., *Las religiones del mundo.* Tradiciones antiguas y transformaciones modernas, Madrid, Akal, 2000.

Tarot, C., *De Durkbeim a Mauss, l'invention du symbolique.* Sociologie et science des religions, París, La Découverte, 1999.

Turner, V., *La selva de los símbolos.* Aspectos del ritual ndembu, Madrid, siglo XXI,1980.

Tylor, E. B., *Cultura primitiva.* I: Los orígenes de la cultura;

II: La religión de la cultura primitiva, Madrid, Ayuso, 1977, 1981.

Vries, J. de, *The Study of Religion.* A Historical Approach, Nueva York-Chicago-San Francisco-Atlanta, Harcourt, Brace & World, 1967.

Waal, A. de, *Introducción a la antropología religiosa,* Estella, Verbo Divino, 1975.

Waardenburg, J., *Classical Approach to The Study of Religion,* Aims, Methods, and Theories of Research, La Haya-París, Mouton, 1973.

Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión* (3 vol.), Madrid, Taurus, [2]1987.

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

Whaling, F. (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (2 vol.), Berlín-Nueva York-Amsterdam, Mouton, 1983, 1985.

Whorf, B. L., *Lenguaje, pensamiento y realidad.* Selección de escritos, Barcelona, Barral, 1971.

Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Madrid, Cristiandad, 1976.

III. DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN

Este capítulo debería ser un tratado extenso y minucioso ya que convendría acercarse a una de las cuestiones más importantes de la antropología: la definición de la religión. Aquí, sin embargo, nos limitaremos a tratar esquemáticamente algunos aspectos de esta problemática sin profundizar en los diversos elementos que intervienen en ella.

3.1. PROBLEMÁTICA EN TORNO DE LA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN

3.1.1. LA DIFICULTAD PARA DEFINIR

La problemática entorno de la definición (por lo tanto, también de la de religión) presenta un sinfín de dificultades muy importantes y, en algunos casos, totalmente insuperables.[1] Pese a todo, sin embargo, siempre es necesario operar con una definición de aquello que se está investigando, ya que el espíritu humano, para poder acercarse a la realidad, ineludiblemente necesita concretar, delimitar, por medio de un acto definitorio, las *premisas* y también los *prejuicios* de su pensamiento.[2] Diciéndolo de otra manera: porque el conocimiento humano es siempre un conocimiento histórico, finito y enmarcado en una cultura determinada, necesita *definirse* y *situarse* en unas coordenadas concretas que le permitan tomar parcialmente la realidad desde una perspectiva determinada. El conocimiento humano siempre es *perspectivístico,* concretado, pues, desde un punto de vista determinado. Paul Feyerabend indica que «la diferencia entre la teoría epistemológica (política, teológica) y la práctica científica (política, religiosa). […] se formula usualmente como una diferencia entre *reglas* o *estándares* "ciertos e infalibles"(o, en cualquier caso, claros, sistemáticos y objetivos) y "nuestras falibles e inciertas facultades que, tomando como punto de partida aquellas reglas, caen en el error" (Hume)».[3]

Por su parte, Thomas Kuhn, seguramente con buen criterio porque señala la dependencia *ideológica y emocional* del científico respecto a su tiempo, afirma que «algunas condiciones ajenas a la misma ciencia pueden afectar al cuadro disponible de posibilidades para el hombre que trata de poner fin a una crisis, proponiendo alguna reforma revolucionaria».[4] Hace ya algunos años Albert Einstein manifestaba que «las condiciones externas, que se manifiestan por medio de los hechos experimentales, no le permiten [al científico] ser muy estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico. Por eso se muestra delante del epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso».[5]

El famoso dicho de Bacon «saber es poder» ha tenido una vigencia muy acusada en la historia de Occidente:[6] un saber cuyo poder se basaba en la fuerza (a menudo, la tiranía) de los que tienen la capacidad de *definir* el *contenido* de los conceptos y las *modalidades* de las relaciones humanas sin tener en cuenta los elementos «irracionales» —a menudo llegaban incluso a «racionalizarlos»— que irremediablemente contiene cualquier comportamiento humano.[7] Sin embargo, todavía es necesario decir más: la *ratio* imperante en un momento histórico determinado (a menudo interesadamente identificada con la «razón universal») siempre ha sido —y es— una *conseruatio sui.* [8]

«La idea de que la ciencia puede y debe regirse de acuerdo con unas reglas fijas y que su racionalidad consiste en un acuerdo con estas reglas no es realista y está viciada. *No es realista,* ya que tiene una visión demasiado simplista de la manera de ser de los hombres y de las circunstancias que animan o causan su desarrollo. Y *está viciada,* ya que el intento de fortalecer las reglas indudablemente levantará barreras a lo que los hombres podían haber sido y reducirá las posibilidades de

nuestra humanidad incrementando nuestras cualificaciones profesionales […] Cuanto más sólido, definido y espléndido es el edificio erigido para el entendimiento, tanto más imperioso es el deseo de la vida para huir e ir hacia la libertad.»[9]

3.1.2. LA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN

En este párrafo nos proponemos ofrecer a modo de ejemplo algunas definiciones de la religión, señalando sus premisas ideológicas y metodológicas, y los contextos sociales, en los que pretenden ser eficaces. Porque resulta harto evidente que toda definición posee «intereses creados» …

La *religión* ha tenido en la larga historia de la humanidad, en general, y de la cultura occidental, en particular, un lugar social y cultural que se modificaba de acuerdo con los cambios de todo tipo que intervenían en la marcha de cada sociedad concreta.[10] Cada nuevo estadio cultural, el cual implica una nueva determinación de las relaciones del ser humano con su entorno, ha dado lugar a un nuevo concepto de religión porque, efectivamente, se daba una nueva comprensión de la realidad y del intríngulis de las relaciones humanas.[11] La concepción de la religión es correlativa, permanece inseparable de la manera concreta como, en cada espacio y tiempo, el hombre se sitúa delante de la realidad y actúa. En los tiempos modernos ha fallado el «universo simbólico que anteriormente había sido monopolizado por las iglesias y había permitido el establecimiento del «lugar social» de la religión en la premodernidad.[12]

3.1.2.1. *Dificultades para definir la religión*

Algunos antropólogos han destacado que es totalmente imposible definir la religión, de la misma manera que no son definibles conceptos tales como, por ejemplo, «parentesco» o «clase social» o «cultura». Esto significa que el término «religión»

tiene la simple función de delimitar vagamente un hábitat en cuyo interior es posible plantearse algunos interrogantes importantes. para la existencia humana.[13] El sociólogo Franz-Xaver Kaufmann ha observado que el concepto «religión» es *precientifico* y que en el mejor de los casos, sólo sirve para señalar aquellos problemas reales que es necesario investigar con la ayuda de metodologías científicas.[14] «La discusión crítica de las definiciones clásicas o de las actuales muestra que no hay ninguna que alcance de una manera adecuada los hechos de la religión. Mejor dicho: de la totalidad de los fenómenos sociales y humanos, cada definición establece como religioso un sector determinado al que asigna una naturaleza religiosa como consecuencia de una estipulación convencional no exenta de arbitrariedad.»[15] Partiendo de una perspectiva completamente diferente, Shütte llega a unas conclusiones parecidas cuando afirma «la religión es el concepto para un contenido que no puede expresarse exhaustivamente por medio de ningún concepto, porque en el concepto' religión' se presenta el caso particular de un contenido y de una formulación que constantemente se refieren el uno a la otra, y viceversa».[16] Por eso es indispensable una referencia constante entre la situación religiosa que se quiere expresar y el concepto que le da significado y concreta. La realidad comunicada mediante el concepto «religión» posee un contenido que no se puede concretar con ninguna definición, ya que la religión, además de los aspectos «constatables», dispone de otros (por ejemplo, la experiencia religiosa) que solamente pueden comunicarse de manera mediata a través de símbolos, narraciones, culto, etc. Para decirlo brevemente: en el establecimiento de la *verdad religiosa,* la «insinuación» y el «conocimiento por connaturalidad» (aspectos connotativos de la religión)

acostumbran prevalecer sobre la verificación de los contenidos religiosos (aspectos denotativos de la religión).

Con relación a la definición de la religión, es necesario añadir que la religión como expresión *esotérica* de la experiencia religiosa del *homo religiosus* es imposible definirla. En cambio, como expresión *esotérica* de la realidad religiosa, por lo tanto, culturalmente configurada, que tiene algo que ver con la situación del hombre en el mundo, es necesario *definirla* y establecer el campo operativo en cuyo interior se llevan a cabo los análisis, las comparaciones y las evaluaciones de los fenómenos religiosos.[17] Melford E. Spiro afirma taxativamente que «cualquier estudio comparativo de la religión exige como antecedente operativo de la investigación una definición manifiesta *(ostensiva)* o sustancial que estipule sin ambigüedades aquellas variables fenoménicas que se designan por medio de este término. Al mismo tiempo, esta definición manifiesta será una definición nominal que en algunos de sus aspectos aparecerá como arbitraria para algunos entendidos».[18]

3.1.2.2. *El origen de la religión*

Esta cuestión, que en el siglo pasado y en los primeros decenios del actual ocupó intensamente a antropólogos, sociólogos y filósofos, en la actualidad ha perdido casi todo su interés, lo cual significa que en una obra como ésta sólo debe hacerse una breve referencia histórica.[19] La opinión más aceptada en nuestros días es que es totalmente imposible acceder al origen absoluto de la religión,[20] como, por otra parte, lo es cualquier otra búsqueda del comienzo absoluto de las señales distintivas de la humanidad del hombre (lenguaje, capacidad simbólica, culto, etc.) El planteamiento de esta problemática lleva sin duda a un callejón sin salida. Con muy buen criterio, Loisy afirmaba que, «seguramente, la percepción directa de los

primeros orígenes [de la religión y de la moral] se nos escapa, y, probablemente, se nos escapará siempre».[21] Debe advertirse que en el pasado la búsqueda del origen de la religión constituía en realidad una «cuestión ideológica» más que la voluntad de alcanzar un «conocimiento histórico». En efecto, por medio de la pregunta sobre los orígenes de la religión, unas determinadas escuelas antropológicas hacían un uso muy partidista de los datos empíricos, pretendiendo dar validez científica a la teoría social y antropológica que sustentaban, la cual, muy a menudo en el siglo pasado, más que poseer unos matices «antirreligiosos», poseía unos «anticristianos». Como señala Joachim Matthes, «el problema cientificoempírico del *origen* documentado de la religión desplaza el problema teórico de su *esencia,* lo cual muy a menudo significa una mera sustitución: una vez explicado el origen de la religión, ya se puede determinar su esencia mediante categorías igualmente objetivas».[22]

Edward B. Tylor estaba convencido de que era necesario buscar el origen de la religión en las prácticas sacrificiales ancestrales y también en el intento del hombre primitivo de dar explicación «racional» a los fenómenos de la naturaleza. Este antropólogo deseaba demostrar que la religión primitiva no podía excluirse del ámbito de la racionalidad humana porque había surgido de unas determinadas observaciones hechas por los primitivos que, aunque fueran inadecuadas a partir de la postura del «hombre moderno», poseían, de acuerdo con su opinión, un indudable carácter «prefilosófico». En definitiva, la religión se había formado a partir de unas determinadas «deducciones lógicas» realizadas por los «primitivos», de manera que venía a ser un modelo de filosofía tosca de la naturaleza.[23] El *animismo,*[24] o «filosofía infantil de los salvajes», o «doctrina

del alma, tal como ésta le aparece al hombre en los sueños»,[25] lo define Tylor, el creador de esta teoría, como «la doctrina de los Seres Espirituales, que incorpora la verdadera esencia de la filosofía Espiritualista como oposición a la Materialista. Animismo no es un término técnico nuevo, aunque ahora se utiliza poco».[26] Este autor, oponiéndose directamente a Frazer, considera que el animismo «es la base de la Filosofía de la Religión, desde la de los salvajes hasta la de los hombres civilizados».[27] En otro lugar escribe: «La teoría del alma es la parte principal de un sistema de filosofía religiosa que une, en una ininterrumpida linea de conexión mental, al salvaje adorador de fetiches y al cristiano civilizado».[28] En los estadios de la cultura en los que domina el animismo, «el salvaje o bárbaro, incluso en estado de vigilia y disfrutando de buena salud, todavía no ha aprendido la distinción precisa entre lo que es subjetivo y lo que es objetivo, entre lo imaginario y real: esto ha sido justamente uno de los principales resultados de la educación científica».[29]

Herbert Spencer opinaba que la religión se había originado con el culto a los espíritus ancestrales *(manismo),* De la misma manera que el temor ante el conflicto y las demás dificultades de la vida cotidiana era el factor que había dado lugar al establecimiento del control político, el temor a la muerte había constituido, según Spencer, el principio que había hecho posible la introducción del control religioso en la vida de las sociedades humanas.[30]

James G. Frazer formuló una teoría según la cual la religión se originó cuando los hombres se apercibieron de que la magia, es decir, la manipulación de la realidad mediante sus propios esfuerzos, no era suficiente para conseguir los bienes que deseaban.[31] Sin embargo, sobre este autor, «no puede decirse

que añada cosas de valor a la teoría de Tylor sobre la religión; más bien introduce cierta confusión, ya que admite dos nuevas suposiciones: una de carácter pseudohistórico, y otra psicológico».[32] Como se sabe, Frazer establece tres etapas históricas en la evolución de la humanidad, las cuales, respectivamente, se han referido a la *magia,* a la *religión* y a la *ciencia.*[33] Desde el punto de vista de los trabajos de campo que se han efectuado en numerosísimos lugares del mundo, puede afirmarse que la periodización frazeriana es más que discutible.[34] «La parte psicológica de sus tesis contrapone la magia y la ciencia a la religión, partiendo de la base de que las dos primeras postulaban un mundo sujeto a las inmutables leyes naturales, y la última, en cambio, suponía un mundo en el que los acontecimientos dependían de los caprichos de los espíritus. En consecuencia: mientras el practicante de la magia y el científico, extraños compañeros de viaje, realizan sus operaciones con plena confianza en sus facultades, el sacerdote las realiza con temor y temblor.»[35]

Andrew Lang (1844-1912), tomando cierta distancia ideológica respecto a Frazer, mantenía un evolucionismo de carácter moderado, pero se negó en redondo a aceptar que los dioses se hubiesen constituido a partir de los espectros o de los espíritus.[36] Su aportación más original, que un principio pasó desapercibida y que está emparentada de alguna manera con la de Wilhelm Schmidt, es que la idea de un dios creador, paternal y omnisciente, se percibe claramente en los pueblos más primitivos del planeta.[37] Aunque con buen criterio opinaba que era imposible establecer científicamente el origen de la religión, afirmaba que el monoteísmo era cronológicamente anterior al animismo. Con el paso del tiempo, éste habría corrompido a aquél, y de esto habría derivado el politeísmo.[38]

Robert R. Marett (1866-1943) se interesó sobre todo por la cuestión del *origen psicológico* de la religión, el cual, según su opinión, estaba relacionado con «la línea 'ortogénica' *(orthogenic line)* de la evolución humana» más que con las peripecias históricas en un sentido convencional.[39] Señalaba que había existido un estadio *preanimista*[40] *y en contra de las corrientes intelectualistas de aquellos tiempos, subra*yaba que el hombre primitivo no era un filósofo frustrado, sino un ser cuyas ideas procedían directamente de la acción. A partir de aquí se comprende su famoso aforismo: «La religión salvaje no es en absoluto algo que se elabora mentalmente, sino cualquier cosa que se baila».[41] Para Marett, la magia y la religión no podían considerarse, como sucedía en la teoría de Frazer, como dos realidades que se oponen y se autoexcluyen completamente, porque las dos tienen en común una noción tan psicológicamente predeterminada como es la de *mana.* Esto le llevaba al convencimiento de que tanto la religión como la magia deben comprenderse en términos de *emoción interior.* En sus últimos análisis, este investigador relaciona el término *mana* con la experiencia sobrenatural entendida como «lo que es horripilante» *(aweful).* Así quería dar a entender que en la «experiencia sobrenatural» siempre hay un *poder* que inspira *horror (awe).* No hay duda de que aquí ya hay algunos de los precedentes ideológicos de la teoría de Rudolf Otto. Por otro lado, el concepto *dinamismo,* empleado por Marett, y referido a la noción de poder, más adelante servirá de punto de partida para la fenomenología de la religión de Gerardus van der Leeuw.[42]

William James (1842-1910) pone el énfasis de sus análisis en la *religión personal,* porque es mucho más importante que los sistemas teologicomorales y que las mismas instituciones eclesiásticas. Para decirlo brevemente: la actitud religiosa de la

persona, y no de la «religión institucional», constituye el *centro* de la vida religiosa.[43] «La religión, sea la que sea, es una reacción total del hombre frente a la vida.»:[44] Según este pensador, que evidentemente emplea una metodología con un decidido carácter psicológico, es necesario situar el origen de la religión en el profundo sentimiento de soledad del ser humano ante él mismo y del mundo que le rodea. La religión lleva a cabo una función consoladora y fortalecedora de la humanidad del hombre. James, con su afirmación sobre el sujeto humano como centro capital de la religión, se opuso decididamente a la tesis defendida por Émile Durkheim según la cual el origen de la religión era primordialmente de carácter social.[45]

No hay duda de que *Émile Durkheim* (1858-1917) ha sido «la figura más importante de la historia de la sociología moderna».[46] Probablemente también ha sido el estudioso que se planteó con más rigor la problemática alrededor del origen de la religión. No cree que sea posible aislar un momento histórico preciso en el cual se pueda comprender científicamente el inicio de las manifestaciones religiosas. Consecuentemente: llega a la conclusión de que las especulaciones sobre esta problemática son arbitrarias e incontrolables científicamente.[47] Tomando como punto de partida de su argumentación una decidida preferencia hacia lo que es *social,* Durkheim se sirvió del totemismo australiano, sobre todo en su obra fundamental *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), para ilustrar su teoría del origen de la religión argumentando que, teniendo en cuenta la circunstancia de que los australianos poseen la organización social más elemental que conocemos, su religión obviamente tenía que ser también la más elemental y antigua (de las conocidas).[48] Pese a que rechazaba las teorías de los que afirmaban que el origen de la religión provenía de los sueños, de

las alucinaciones y de las visiones (se refería sobre todo a Tylor), introdujo un método parecido, ya que estaba plenamente convencido de que la religión más primitiva «provenía de la excitación, experimentada individualmente por todos y cada uno de los que participaban, en pequeña o gran medida, en algo que podía equipararse a una histeria colectiva».[49] Por eso Durkheim, oponiéndose directamente a la pretensión de William James, coloca la religión como hecho social en el ámbito de la psicología de las multitudes.

Para *Bronislaw Malinowski* (1884-1942), la religión tiene su origen como respuesta a las crisis fundamentales de la existencia humana, sobre todo como solución a los enigmas planteados a causa de la presencia inevitable y angustiosa de la muerte en medio de la existencia humana. Puede afirmarse, por lo tanto, que el investigador anglopolonés sitúa de lleno la religión en un marco teodiceico de justificaciones. Los ritos religiosos, que ciertamente ejercen una indudable función terapéutica, tienen la misión de contribuir a la superación de la angustia humana, la cual incesantemente irrumpe en los lugares más imprevisibles del «espacio humano» y provoca toda suerte de estragos en los individuos y en las colectividades.[50]

3.1.2.3. *Modelos de definición de la religión*

Es indudable que la definición de la religión comporta una retahíla de dificultades prácticamente insuperables. Pese a esta constatación, los investigadores *siempre* trabajan con una definición precisa de la religión, la cual, inevitablemente, siempre y en todo lugar, está determinada por la biografía y por la visión del mundo de los distintos estudiosos.[51] Tradicionalmente, se han dividido las definiciones de la religión en dos grandes categorías: *sustanciales* y *funcionales.* Es necesario añadir, a continuación, que, casi siempre, estas dos modalidades

de definición no se dan nunca en estado puro, sino que acostumbran a aparecer juntas con acentos y matices propios.

Durkheim fue uno de los investigadores que más intensamente se ocuparon de este tema. Partía de la premisa de que «la idea de sociedad es el alma de la religión», porque este autor, en una época llena de confusiones religiosas, sociales y políticas, estaba interesado sobre todo en el mantenimiento del *orden* social, que legitima y cohesiona los grupos humanos y sus actividades.[52] Secundariamente, se interesaba por la *función* que ejercía la religión en el seno de la sociedad.[53] Esto significa que, para este investigador, lo religioso era una metáfora de la misma sociedad o, para expresarlo de una manera más correcta, la religión constituía una de las condiciones indispensables para que fuera posible una vida ordenada del ser humano en la sociedad.[54] No hay duda de que Durkheim fue uno de los primeros estudiosos, siguiendo las huellas de Robertson Smith, que señalaron que para definir la religión era necesario tener en cuenta que lo que caracterizaba la mentalidad religiosa era la división del mundo en dos esferas: una que abarcaba todo lo que era *sagrado,* la cual coincidía con la misma sociedad, y otra que comprendía todo lo que se consideraba *profano,* la cual se identificaba con una «vida individual» desprovista de fundamento y de sanción sociales.[55] Esta clasificación se presenta y valora como *absoluta:* «No hay en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas la una de la otra».[56] En consecuencia, es evidente que la dualidad de lo sagrado y de lo profano expresa en lenguaje simbólico la dualidad de lo que es social y de lo que es individual, lo cual, de acuerdo con los esquemas «sociologizantes» del investigador alsaciano, implica la preeminencia indiscutible de la sociedad

sobre el individuo. Como afirma Isambert, «la noción de lo sagrado llegó a ser progresivamente la pieza maestra de la teoría durkheimiana de la religión».[57] En 1898, Durkheim definía «como religiosos aquellos fenómenos que constan de formas obligatorias de fe asociadas con formas definidas de acción, las cuales se refieren a los objetos dados en las representaciones de fe».[58] Parece claro, por lo tanto, que la *obligatoriedad* es lo que caracteriza de la mejor manera posible las representaciones de fe y la praxis religiosa, las cuales crean en el individuo una situación de dependencia que, en su entorno, da lugar a la veneración religiosa. «De nuestra definición se deduce que el origen de la religión no está en los sentimientos individuales, sino en las ideas colectivas, y que, además, la religión varía de acuerdo con los cambios de estas últimas. Si la religión tuviera su fundamento en la conciencia individual, no podría tener nunca el carácter de obligatoriedad respecto al individuo».[59] En 1912, en la obra fundamental de su carrera científica, proponía esta otra definición de la religión: «Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella».[60] El mismo Durkheim señaló que estas dos definiciones se complementaban mutuamente. La primera pone el énfasis en las prácticas que el grupo imponía al individuo, mientras que la segunda, en cambio, intentaba subrayar sobre todo el contenido «ideológico» de las representaciones religiosas.[61]

Otro investigador muy influyente de los fenómenos religiosos no solamente a comienzos del siglo XX, sino también en la actualidad, fue el sociólogo alemán Max Weber, el cual no se impuso la tarea de determinar la «esencia de la religión», sino que se ocupó del estudio de la religión como «una forma

concreta de acción cornunitaria».[62] Según este autor, parece que son tres las características más importantes de la religión: 1) la acción motivada religiosamente posee *sentido;* 2) esta acción está orientada hacia *este mundo;* 3) «cualquier acción originada por motivos religiosos o mágicos es, en su forma primaria, una acción *racional* o, al menos, relativamente racional. Aunque necesariamente no se actúe según medios y finalidades, sí, sin duda, se lleva a cabo de acuerdo con las reglas de la experiencia». [63] Weber —y en esto Durkheim tiene la misma opinión— considera la religión como un dato que se define en el interior de una determinada sociedad, de acuerdo con lo que esta sociedad entiende por «actuación religiosa». Por eso, como destaca Matthes, para ambos investigadores, «la religión es una *actor´s category* que se admite como dato incontrovertible».[64]

De las numerosas definiciones de religión de carácter funcionalista que se han propuesto, la de A. M. Yinger merece una atención especial.[65] Este sociólogo es consciente del carácter arbitrario y subjetivo de cualquier definición: expresa lo que *debería ser* el objeto definido de acuerdo con la opinión del investigador.[66] Yinger analiza la función de la religión como base emocional de los valores fundamentales de la sociedad. No deja de ser curioso que acepte como funcional la definición de la religión de Paul Tillich.[67] Según el pensamiento de Yinger, ((las religiones se han formado para llevar "el peso más abrumador" de las necesidades humanas en el orden emocional».[68] Refiriéndose a William James, afirma que «la religión es un esfuerzo organizado para transformar en virtud nuestras necesidades últimas».[69] Es muy evidente que este autor se acerca a una definición funcional de la religión por el hecho de que comprende la misma como solución a los «problemas últimos», pero no hay duda de que, cuando introduce en la

investigación empírica la expresión de origen tillichiano «interés o importancia última» *(ultimate concern),* se acerca decididamente a una concepción sustancial de la religión. Para Yinger, «la religión es un esfuerzo para 'relativizar' los males absolutos que afligen al hombre, interpretándolos como parte integrante de un bien más grande; se trata de una concepción de lo absoluto que da a los problemas individuales nuevas perspectivas que tienden a suprimir o a reducir su fuerza abrumadora [...] La religión es un esfuerzo para conducir a unas proporciones más justas tanto los deseos del individuo como sus aprensiones, subordinándolos a una concepción del bien absoluto que está más en armonía con los deseos y las necesidades comunes a todos los grupos humanos, por más contradictorios que puedan ser».[70]

Gerhard Lenski[71] ofrece una definición funcionalista de la religión a partir de aproximaciones elaboradas por Parsons y Yinger, y de acuerdo con ellos, dice que la religión es un sistema de dogmas y prácticas que se refieren a las «cuestiones últimas» de la existencia humana. Lenski llegó a su definición de religión después de llevar a cabo en 1958 una minuciosa investigación empírica en el área de Detroit (Estados Unidos): «La religión es un sistema de creencias entorno a la naturaleza de las fuerzas que en último término configuran el destino del hombre y que, junto con las prácticas asociadas a este sistema de creencias, comparten los miembros de un grupo determinado».[72] Este autor afirma explícitamente que en su definición incluye no solamente las «fes» teístas, sino también las «fes» no teístas como, por ejemplo, el budismo *hinayana,* el comunismo e, incluso, el humanismo contemporáneo del tipo que patrocinaron personajes como Bertrand Russell o Aldous Huxley. Las razones que aporta Lenski para ensanchar el

concepto de religión son: «1) todos estos fenómenos son fenómenos sociales, que suponen determinados grupos de personas; 2) todos son sistemas de fe o, más exactamente, sistemas de creencias basados en la fe y no en demostraciones de tipo lógico o empírico; 3) todos son sistemas de fe, con cuya ayuda los hombres intentan enfrentarse a los problemas últimos de la existencia humana».[73] En la actualidad, probablemente es Thomas Luckmann el pensador que de una manera más consecuente ha emprendido una aproximación funcional a los fenómenos religiosos. La intención de este autor consiste en evitar una reflexión en torno de «la religión orientada hacia la iglesia».[74] Según Luckmann, una definición funcional evitaría los prejuicios ideológicos y las estrecheces etnocéntricas de las definiciones sustanciales de la religión[75] porque «la realidad del cosmos religioso ha disminuido proporcionalmente a la reducción de su base social, es decir, de sus instituciones religiosas especializadas».[76] Lo que se propone este autor —y en esto se manifiesta como un buen representante de la sociología del conocimiento de procedencia weberiana— es conseguir un concepto objetivo de religión. Con esta finalidad establece los *universos simbólicos,* que «son sistemas de significado socialmente objetivados, los cuales se refieren, por una parte, al mundo de la vida cotidiana y, por otra, indican un mundo que se experimenta como trascendiendo esta vida».[77] Se trata, por lo tanto, de algo que es al mismo tiempo *personal* y *social.* Como señala Gómez Caffarena, en el proyecto luckmanniano, «la cosmovisión objetivada socialmente se personaliza en la medida que se internaliza».[78] Según Peter L. Berger, que comparte muchos puntos de vista y opciones metodológicas de Luckmann, la esencia de la religión, tal como la presenta Luckmann, consiste en la capacidad del organismo humano

para trascender su naturaleza biológica por medio de la construcción de universos de significación que sean objetivos, los cuales imponen una moral que debe abarcarlo todo. En consecuencia: la religión no sólo deviene *el* fenómeno social (de acuerdo con el pensamiento de Durkheim), sino que es, en realidad, *el* fenómeno antropológico por excelencia. La religión se equipara específicamente con una autotranscendencia simbólica, que puede actualizarse siempre y en todo lugar. De esta manera, «todo lo que es genuinamente humano es *ipso jacto* religioso y los únicos fenómenos no religiosos en la esfera humana son los que pertenecen a la esfera animal del hombre o de una manera todavía más precisa, a esa parte de la constitución biológica que tiene *en común con los otros animales*».[79] En oposición a Luckmann, Peter L. Berger afirma explícitamente que trabaja con una definición sustancial de religión. «Religión es la empresa humana por medio de la cual se establece un cosmos sacralizado. Diciéndolo de otra manera: religión es la cosmización de tipo sacralizante.»[80] Esta toma de postura, como reconoce explícitamente este autor, tiene como punto de partida el pensamiento de Rudolf Orto y de Mircea Eliade.[81]

Se sabe, que, por acción y por reacción, Otto ha sido uno de los puntos principales de referencia para la investigación de los fenómenos religiosos que se ha llevado a cabo en el siglo XX. Identifica aquello que es propio de la religión con el *sensus numinis,* un sentimiento que ciertamente existe en todas las religiones, pero que nunca llega a demostrarse de una manera completa. Otto no acepta que la religión sea una categoría innata del espíritu. Preferentemente es de la opinión que el sentimiento religioso es un *a priori,* una potencia que espera convertirse en acto cuando se da una situación favorable. Se

podría ejemplificar la postura de este pensador por medio de la dialéctica platónica de *aquello que es idéntico* y de *aquello que es parecido:* lo que es idéntico (lo sagrado) es el sentimiento básico, propiamente religioso, que cualifica la esencia religiosa de un acto o de una creencia, mientras que lo que es parecido, es las maneras diversas con que se da a conocer este sentimiento. Es necesario advertir, sin embargo, que esta postura estropea y casi elimina en los fenómenos religiosos las categorías «historia» y «existencia». Es muy conocido que Otto no llega a explicar nunca de una manera convincente la novedad religiosa (profetismo, reforma, crítica *religiosa* de la religión, etc.), el cambio religioso, la complejidad histórica de los fenómenos religiosos.[82]

Mircea Eliade, por su parte, afirma que «la religión es la solución ejemplar de cualquier crisis existencial».[83] Para el investigador rumano, cualquier religión es una *ontología* porque revela el ser de las cosas y del mundo, lo cual significa que fundamenta un cosmos que ya no está sujeto a la caducidad (tiempo, historia), a la incomprensión y a los embates del caos.[84] En esta línea de interpretación de la religión, Eliade subraya que, «mediante la experiencia de lo sagrado, la mente humana comprendió la diferencia entre lo que se revela a sí mismo como real, poderoso, rico y significativo y lo que no lo hace, como, por ejemplo, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y sin sentido».[85] Evidentemente, la acusación de «ahistoricismo» que tan a menudo se ha achacado al pensamiento de Eliade es tanto más justificada cuanto menos «fina» sea la lectura que se hace de sus obras. Todos los esfuerzos de este investigador están dirigidos a dilucidar el alcance y el sentido de la experiencia de lo sagrado más que a la definición del término «religión». Por eso es del

máximo interés lo que dice en el prólogo de uno de sus últimos escritos: «En la historia de las religiones, *toda* manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina reflejan la experiencia de lo sagrado, y por eso mismo implican las posiciones de *ser,* de *significación* y de *verdad*».[86]

Existe un numeroso grupo de investigadores de los fenómenos religiosos que, siguiendo de alguna manera a Nathan Söderblom,[87] definen la religión en función de la contraposición *sagrado-profano.* Roger Caillois señala que «cualquier concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y de lo profano […] Cualquier definición que se proponga exige esta oposición […] Estos dos mundos, el sagrado y el profano, no pueden definirse nunca rigurosamente si no es el uno por el otro».[88]

Robert H. Lowie, uno de los antropólogos norteamericanos más reconocidos de la primera mitad del siglo XX, adopta, siguiendo el pensamiento de Marett, una perspectiva psicológica que le permite aceptar la distinción de Nathan Soderblorn. Por eso escribe que «en toda sociedad, por más simple que sea, existe una división espontánea de la esfera de la experiencia entre lo que es ordinario y lo extraordinario».[89] En consecuencia, «la religión constituye un rasgo universal de la cultura humana no porque todas las sociedades promuevan la creencia en los espíritus, sino porque todas reconocen, de una manera u otra, unas manifestaciones extraordinarias e intimidatorias de la realidad».[90] De esto se deduce que, de acuerdo con la opinión de este investigador, el «sobrenaturalismo» es una característica siempre presente y activa en cualquier religión. Lowie desea evitar el «reduccionisrno», que tan a menudo ha lastrado negativamente el estudio de los fenómenos religiosos, y por eso

declara que «cada religión debe considerarse desde el punto de vista de sus seguidores, debe investigarse cuál es su concepción de lo sobrenatural y cómo todo se interrelaciona y armoniza».[91]

Gustav Mensching, desde la tradición científica alemana que, en algunos aspectos, difiere bastante de la de Lowie, define la religión como «el encuentro experiencial [del hombre] con lo sagrado y la respuesta activa del hombre que ha sido determinado por lo sagrado».[92]

Según este autor, los dos elementos de esta definición, «encuentro con lo sagrado» y «respuesta del hombre», señalan la importancia insuperable de la profusión de formas y de fórmulas de las numerosas religiones históricas, las cuales en su realidad concreta ofrecen unas características que no se dejan reducir fácilmente a un común denominador. Diciéndolo de otra manera: este investigador, de la misma manera que había hecho Paul Tillich, subraya inequívocamente la función de la *cultura* (siempre se trata, efectivamente, de *una* cultura concreta) no sólo por la expresión de *la* religión, sino, sobre todo, por la articulación de la *experiencia de lo Incondicional* que hace el *homo religiosus.* Es a partir de aquí que Mensching centra la atención de su investigación en que toda religión posee un *centro vital (Lebensmittel)*[93] en función del cual el encuentro gratuito del hombre con lo sagrado y la respuesta que se deriva de ello adoptan una fisonomía peculiar porque el ser humano, en cualquiera de sus actividades, nunca puede abolir su *determinación cultural.*

Un autor que está próximo a Mensching es Kurt Goldammer, que manifiesta la dificultad insuperable de definir *la* religión porque, en efecto, tan sólo existen *las* religiones. Pese a esta precisión, reconoce que lo que caracteriza a las manifestaciones religiosas es la *relación* con algo supramundano.

Por eso afirma que «la religión es la experiencia de un poder diferente, excelso y sagrado, y el intercambio prolongado con él; se trata, por lo tanto, de una relación de veneración con el 'otro', que se distingue absolutamente de mí, pero con el cual tengo que estar incesantemente en relación».[94] Esta relación del hombre con la alteridad absoluta constituye aquello que es más genuino, único y excelso en medio de la proliferación y, a menudo incluso, del caos de las manifestaciones de las religiones históricas.[95]

No hay duda de que un investigador que tuvo mucha influencia en los años inmediatamente posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial, fue Friedrich Heiler, el cual, afirma que «la esencia *(Wesen)* de la religión no consiste en una representación de la divinidad que sea susceptible de comprenderse racionalmente, sino en el comercio *(Umgang)* dinámico con lo sagrado [...] La religión es la adoración *(Anbetung)* del misterio y la entrega que le hace el hombre».[96]

Después de las reflexiones precedentes entorno de la definición de la religión, se ha observado la enorme disparidad de pareceres que se detecta en la aproximación científica a los fenómenos religiosos. Para dar por concluido este apartado, queremos ofrecer nuestra definición de la religión con el convencimiento de que, pese a las trampas que presenta cualquier intento de esta naturaleza, siempre y en todo lugar, a causa de la finitud inherente a la condición humana, se impone la definición del objeto sobre el que se reflexiona. *La religión es la articulación sociocultural de las disposiciones predadas del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concretos otorga sentido a la totalidad de la existencia humana.* Esta definición tiene como premisa fundamental que, siempre y en todo lugar, el hombre es un *posible homo religiosus* como consecuencia de su insuperable

contingencia. Formalmente, nuestra definición apoya el esquema antropológico que utilizamos, desde hace muchos años, para el análisis y la interpretación de los fenómenos religiosos. Mantener en la praxis antropológica y, más concretamente, en la definición de la religión la tensión *Estructura — Historia* permite, en un mismo movimiento, hacer justicia a la disposición religiosa del ser humano como algo incondicional, es decir, *predado,* inherente a su insuperable realidad de ser finito y contingente; *y también* permite señalar la incontrovertible cualidad histórica y cultural del ser humano concreto y sujeto a las exigencias de *un* espacio y de *un* tiempo, es decir, de *una tradición.* De otra parte, nuestra definición de la religión subraya que *la* religión sólo es posible en *las* religiones históricas, lo cual da a entender que el hombre expresa su capacidad religiosa mediante formas culturales y sociales que poseen validez y vigencia en unos espacios y un tiempo determinados.

BIBLIOGRAFÍA

Baird, R. D., *Categorie Formation and the History oj Religions,* La Haya-París, Mouton, 1971.

Berger, P. L., *Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona, Kairós, 21981.

Duch, L., *Temps de tardar.* Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat, Publicacions de I'Abadia de Montserrar, 1988.

Duch, L., *Armes espirituals i materials: Religió.* Antropologia de la vida quotidiana 4, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.

Eliade, M., *La búsqueda,* Buenos Aires, Megápolis, 1971.

Fierro, A., *Sobre la religión.* Descripción y teoría, Madrid, Taurus, 1979.

Hatzfeld, H., *Les Racines de la religion.* Tradition, rituel, valeurs, París, Seuil, 1993.

Lenski, G., *El factor religioso.* Una encuesta sociológica, Barcelona, Labor, 1967.

Luckmann, T., *La religión invisible.* El problema de la religión en la sociedad moderna, Salamanca, Sígueme, 1973.

Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung,* Graz-Viena-Colonia, Styria, 1986.

Spiro, M. E., «Religion: Problems of Definition and Explanation»: Banton, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* Londres, Tavistock, 1978, 85-126.

Wiebe, D., *Religion and Truth.* Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion, La Haya-París-Nueva York, Mouton, 1981.

Zinser, H. (ed.), *Religionswissenschaft.* Eine Einführung,

Berlín, Reimer, 1988.

IV. EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS

4.1. INTRODUCCIÓN

Este tema lo consideraremos muy brevemente, aunque sea necesario señalar que en el pasado fue objeto de duras controversias y de apasionadas tomas de postura entre los investigadores de las diversas escuelas antropológicas. En efecto, el planteamiento de esta cuestión escondía otra de mayor importancia existencial para los investigadores: la postura a favor o, mucho más frecuentemente, en contra del cristianismo. En una palabra: la temática en torno del origen de la idea de Dios forma parte de la «polémica anticristiana» tal como fue formulada por la antropología del siglo XX.

4.2. EL ANIMISMO Y EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS

Es muy reconocido que el animismo, tal como fue creado e interpretado por Tylor en el siglo pasado, ejerció un influencia decisiva, por acción y por reacción, entre los que se proponían ofrecer una explicación genética del origen de la idea de Dios.[1] Según su opinión, el animismo es la base insuperable de cualquier religión y continúa presente en el espiritualismo moderno. El investigador británico, a partir de su definición mínima de la religión («la creencia en seres espirituales»)[2], a la que llega por medio de un proceso reductivo *hacia atrás* concretado por mediación de su visión *evolucionista* del mundo, manifiesta que en los «primitivos» el *alma* surge como principio vital separable del cuerpo y con una forma propia y autónoma. «La idea que se hacen las razas inferiores del alma o del espíritu personal es como sigue: es una imagen humana, sutil e inmaterial, y constituye por su naturaleza una especie de vapor, de película o de sombra; es la causa de la vida y del pensamiento en el individuo que es animado por ella; posee de manera independiente la conciencia y la voluntad personales de su amo

corpóreo, ya sea en el pasado o en el presente; es capaz de desprenderse del cuerpo para trasladarse de una manera fulgurante como un relámpago de un lugar a otro; fundamentalmente impalpable e invisible, muestra, pese a todo, un poder físico y, sobre todo, puede aparecerse a los hombres en estado de vigilia o dormidos como un fantasma separado del cuerpo, del cual conserva su aspecto.»[3] El mundo, en consecuencia, está poblado de espíritus individuales, a partir de los cuales, *por evolución,* se fueron formando las diferentes divinidades en los diversos sectores de la naturaleza. Es muy conveniente no olvidar que el animismo ha sido el origen de las opiniones de los humanos sobre los espíritus y las divinidades, los cuales, de acuerdo con la mentalidad de los «primitivos» tal como lo interpreta Tylor, pueblan los diversos ámbitos del mundo y les dan consistencia.[4] La postura de este antropólogo, que con algunas correcciones también es la de Frazer, permite concluir que, por medio del proceso de la evolución, la humanidad ha pasado del animismo al politeísmo y, a partir de éste, al monoteísmo.[5]

Spencer también tomó como punto de partida el animismo, tal como lo había elaborado Tylor, para formular su concepción del origen de la idea de Dios. Es necesario precisar, sin embargo, que este investigador subrayó de una manera muy especial el culto a los «antepasados» en su origen histórico.[6] Afirma taxativamente: «El primitivo considera sobrenatural o divino todo lo que trasciende al nivel de lo ordinario; por eso valora muy especialmente a los hombres excepcionales. Un hombre excepcional puede ser simplemente el antepasado más remoto, al cual se le considera como fundador de la tribu; puede tratarse también de un jefe famoso por su fuerza y por su coraje; puede ser un brujo de gran reputación; puede ser el inventor de alguna

novedad. También puede ocurrir que no se trate de un miembro de la tribu, sino de un extranjero de cualidades superiores que aportó nuevas artes e ideas; también puede ser un individuo que pertenezca a una raza superior que se impuso por medio de la conquista. En cualquier caso, es alguien que en vida fue mirado con temor y que, después de muerto, es todavía más temido; la propiciación de su espíritu, que adquiere mayor importancia que la propiciación de otros espíritus menos temidos, se desarrolla hasta convertirse en un culto estable. En todo esto no se puede detectar ninguna excepción. Utilizando la expresión «culto a los antepasados» en su sentido más amplio, incluyendo también el culto a los muertos, «llegamos a la conclusión de que el culto a los antepasados es la raíz de cualquier religión».[7]

4.3. EL MONOTEÍMO ORIGINAL DE ANDREW LANG Y DE WILHELM SCHMIDT

Anteriormente ya hemos aludido a la teoría de Andrew Lang (1844-1912) sobre el monoteísmo,[8] que ejerció una enorme influencia en el pensamiento antropológico desarrollado por Wilhelm Schmidt (1868-1954). Este autor, de una manera muy parecida a la de Lang, señalaba que la creencia en un Dios Padre creador de todo lo que existe, era una creencia universal que se podía detectar incluso en las culturas más sencillas de todo el mundo. Schmidt argumentaba de este modo su postura: «Ya hemos señalado que ninguna de las civilizaciones actuales nos presenta la religión del Ser Supremo en las mismas condiciones de claridad, de precisión, de vitalidad y de evidencia inmediata que los pueblos de civilización primitiva. Ahora debemos añadir que esta religión es común a todos los pueblos primitivos. Aunque en todos no posea exactamente la misma forma y el mismo vigor, no hay ninguno en el cual no ocupe un lugar

importante».[9] Este autor creía reconocer la fe original en un Ser Supremo en cuatro tipos de civilización: 1) civilización primitiva de los pigmeos centrales («negritos» de Boni de África Occidental, los akwa, ajongo y nkule, los bagielli de Camerún, los pigmeos de Asia [andamanes, semang, «negritos» de Filipinas]); 2) civilización primitiva meridional (bosquimanos, habitantes de Tierra de Fuego, australianos del sudoeste); 3) civilización ártica (samoyedas, koriacos, esquimales, ainos): 4) civilización primitiva norteamericana (californianos de las tribus hoti, penuti y yuki, algonquines).[10] La conclusión a la que llega Schmidt es la siguiente: «Se puede afirmar que ninguna de las civilizaciones actuales ha conocido una expansión geográfica comparable a la de las civilizaciones primitivas reseñadas. Si ahora se quiere considerar que en toda la extensión de esta área inmensa, aunque se trate nada más que de restos, aparece la fe en un Ser Supremo, será necesario confesar sin duda que esta fe constituye una parte esencial de la civilización humana más antigua, y que este estado de cosas era así antes de la primera división de la humanidad en grupos separados».[11]

4.4. LA POSTURA DE RAFFAELE PETTAZZONI

Uno de los críticos más agudos de la teoría de Schmidt fue el investigador italiano Raffaelle Petrazzoni.[12] «La teoría del monoteísmo primordial se ha construido sobre un equívoco y sobre un error. El equívoco consiste en llamar monoteísmo a lo que no lo es, confundiendo con él la noción de los seres supremos de los pueblos primitivos. El error consiste en considerar como primordial lo que no lo es, transfiriendo a la civilización religiosa más arcaica la idea de Dios de nuestra civilización occidental; aquella idea de Dios que del Antiguo Testamento ha pasado al Nuevo Testamento y se ha elaborado posteriormente por el cristianismo. El monoteísmo en su

realidad histórica concreta es la creencia en un sólo Dios y la negación de todos los demás dioses. Como tal, esta idea comporta el politeísmo. En consecuencia: el monoteísmo no puede ser la forma primitiva de la religión. Con esto no se afirma que el monoteísmo proceda del politeísmo mediante un proceso gradual y necesario, tal como afirma el evolucionismo. El monoteísmo, en todo caso, deriva por revolución, es decir, por medio de un radical cambio religioso llevado a cabo por una gran personalidad que anuncia un nuevo verbo.»[13] La idea de un Ser Supremo, tal como la postula Schmidt, es una construcción completamente arbitraria[14] o, como afirma Mircea Eliade, se trata de la aplicación de un «racionalismo extremo» a la idea de Dios.[15] Schmidt aplica el *kausales Denken;* tal como señala Pettazzoni,[16] con la finalidad de satisfacer su necesidad de racionalidad y también para dar salida a sus prejuicios teológicos. Entonces, sin embargo, esta concepción del monoteísmo no tiene en cuenta la función existencial *(existential fonction)* del mito, que no se interesa por el porqué del mundo y de las cosas, sino que se centra alrededor de la angustia del hombre, desencadenada por el hecho de vivir en un mundo precario y sometido al inexorable impacto de la contingencia. Por su parte, Evans-Pritchard ha subrayado que «debemos añadir el monoteísmo (en el sentido de Schmidt) a la lista de hipótesis inadmisibles sobre su génesis: el fetichismo, el manismo, el mitismo natural, el animismo, el totemismo, el dinamismo, etc. Nadie, que yo sepa, defiende actualmente estas posturas. Los grandes progresos realizados por la antropología social y por la investigación de campo han apartado nuestra vista de la vana búsqueda de los orígenes y las numerosas escuelas que antes se disputaban la primacía científica han perdido de igual forma su vigor».[17]

La opinión mantenida por Pettazzoni se hizo más fuerte a partir de su controversia con Schmidt. La idea de la existencia ya en sus orígenes del Ser Supremo no es un *a priori,* sino que «surge en el pensamiento humano a partir de las mismas condiciones de la existencia humana. Y, atendiendo a la circunstancia de que las condiciones varían en las distintas fases y formas de la civilización primitiva, varía también la forma del ser humano. El ser supremo, que en la proyección arquetípica (mito de los orígenes) es el creador, que garantizó para siempre la estabilidad y la duración del mundo, en la vida real cotidiana es el que provee de tanto en tanto las necesidades existenciales del hombre. Así, pues, en la primitiva civilización agrícola, el ser supremo es la Tierra Madre, porque de la tierra consigue el hombre su sustento; en la civilización pastoral, el ser supremo es el Padre Celestial, porque del cielo viene la lluvia que hace nacer y crecer la hierba necesaria para los rebaños y para la vida de los seres humanos; en la civilización de la caza, el ser supremo es el Señor de los Animales, porque de él depende el éxito de la cacería, que posee para los hombres una importancia vital».[18] En una palabra: el investigador italiano manifiesta que los contextos socioculturales, en cuyo interior se desarrolla la convivencia humana, no son ajenos a las figuras y a las fisonomías concretas de los dioses, sobre todo en la forma de Seres Supremos.

4.5. CULTO A LOS ANTEPASADOS E IDEA DE DIOS SEGÚN MAURICE LEENHARDT

Según este antropólogo francés,[19] la primera etapa en el camino hacia la idea de Dios fue el respeto por los cadáveres. Según su opinión, desde el principio, la humanidad no distinguía entre seres vivos y difuntos: «Mucho más tarde se estableció en el espíritu la clara separación entre el cuerpo

muerto y el conjunto del hábitat. Pero desde el momento en que el cuerpo del hombre muerto fue considerado separado en su nueva existencia de difunto, el cadáver adquirió un carácter augusto; el hombre muerto alcanzó su mayor dignidad y su importancia superó ampliamente la que anteriormente había poseído como viviente».[20] De esta manera, en la historia de la humanidad se llega a la limpia división entre el mundo terrestre y el mundo infraterrestre o supraterrestre. Desde entonces, se considera que los difuntos viven en una situación cualitativamente superior: su deificación preparará el posterior culto a los antepasados. «Este culto significa un trabajo de intelección del hombre, ya que construye una existencia invisible y haya el arquetipo de múltiples tradiciones.»[21] Por medio del culto a los difuntos (antepasados), el ser humano no intenta hacer efectiva la voluntad de adquirir más poder sobre su entorno, sino que busca simplemente su supervivencia, oponiéndose al mismo tiempo, a la disolución en la nada. También es cierto, de acuerdo con la opinión de Leenhardt, que entonces, con los recursos que le proporciona su mayor fuerza intelectual, inicia el proceso de deificación de los antepasados. En esta línea argumentativa escribe: «El culto a los antepasados es una piadosa construcción de la racionalidad».[22] Este autor supone que el antepasado femenino como tal, desapareció muy pronto para convertirse en la diosa de la fecundidad, separándose así del culto general tributado a los ancianos ya difuntos de un determinado grupo social.[23] El ancestro masculino, en cambio, subsiste porque es el garante de una tradición que gira en torno del ejercicio del poder, cuya máxima exaltación está en la figura del rey o del jefe de la tribu, que se convierte ya en esta tierra en un ser divino o, al menos, sobrehumano.[24]

4.6. CONCLUSIÓN

En el marco de los procesos de institucionalización de las sociedades complejas en estados, Burkhard Gladigow ha señalado que, «con la constitución del concepto 'persona', la representación de Dios adquiere aquella estructura, que actualmente todavía se mantiene vigente para la conceptualización religiosa moderna, la cual ha sido la premisa para la concepción de Dios de las religiones monoteístas».[25] Hay, pues, una relación muy directa entre la situación sociorreligiosa de una determinada sociedad y la representación de Dios que se impone. Por eso puede afirmarse que el origen de las representaciones personales de Dios tiene lugar en una determinada fase sociocultural de la humanidad que, de una manera muy genérica, podemos identificar con el tiempo en el que nacieron las grandes culturas. Si se admite la propuesta hecha por Karl Jaspers,[26] el «tiempo axial» *(Achsenzeit)* (siglo VIII a. C. - siglo II a. C.) sería la época, en la cual se debían originar las grandes cuestiones que, desde entonces, han ocupado y preocupado existencialmente al ser humano, entre las que debería incluirse de una manera muy destacada el origen de la idea de Dios, con su *fisonomía personal,* que más adelante fue adoptada por las grandes religiones monoteístas surgidas del trono abrahámico («religiones del Libro»).

Gladigow, B., «Der Sin n der Gotter. Zum kognitiven Potential der personlichen Gottesvorstellung»: Eicher, P. (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung,* Munich, Kosel, 1979, 41-62.

Gladigow, B., «Gottesvorsrellung»: Cancik, H. *et al.* (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegrijfi,* 111, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 32-49.

Hocart, A. *M.,* «Origine du monothéisme»: Hocart, A. M., *Le mythe sorcier et autres essais,* París, Gallimard, 1973, 74-78.

James, E. O., *Los dioses del mundo antiguo.* Historia y difusión de la religión en el Antiguo Oriente Próximo y en el Mediterráneo, Madrid, Guadarrama, 1962.

Leenhardt, M., *Do Kamo.* La personne et le mythe dans le monde mélanésien, París, Gallimard. 1971.

Pettazzoni, R., «The Formation ofMonotheism»: Pettazzoni, R, *Essays on The History of Religions,* Leiden, E. J. Brill, 1967, 1-10.

Pettazzoni, R., «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico»: Eliade, M. - Kitagawa, J. M. (ed.), *Metodología de la historia de las religiones,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1986, 86-94.

Schaefer, A. (ed.), *Der Gottesgedanke im Abendland,* Stuttgart, Kohlhamrner, 1964.

Schmidt, W., *Origine et évolution de la religion.* La théorie et les faits, París, Bloud et Gay, [6]1931.

V. CLASIFICACIÓN DE LAS RELIGIONES

5.1. INTRODUCCIÓN

La capacidad de clasificación, de ordenación, es una de las características más relevantes del ser humano.[1] Ante el caos de las formas y de las fórmulas, buscar un orden verosímil constituye uno de los aspectos más genuinos del ejercicio del «oficio de hombre», ya que implica el reconocimiento en la realidad de las mismas estructuras que se pueden detectar en el ser humano. El mundo puede ser inteligible para el hombre porque una misma *ratio* se halla en la base de la organización íntima de los dos. Lo que falta es descubrirla, reconocerla en medio del montón a menudo informe de manifestaciones, de figuras, de intereses, etc. Por eso no deberíamos olvidar que vivir es un ejercicio continuado, a menudo realizado en medio de situaciones muy precarias, de clasificación, de ordenación, de diferenciación, de identificación.

Dicho esto, es necesario añadir que las clasificaciones no son nunca definitivas, sino que siempre hay que rehacerlas de nuevo, contextualizarlas en función de los cambios que se introducen en la existencia humana y también como consecuencia de las nuevas teorías que intentan explicarla y llenarla de contenido.

La tarea de clasificación de las religiones responde, en primer lugar y desde hace tiempo, a la imprescriptible necesidad que tiene el ser humano de ordenar la realidad y, después en la actualidad, a la situación provocada por la marcha del mismo tiempo moderno.

5.2. MODELOS DE CLASIFICACIÓN DE LAS RELIGIONES

5.2.1. ANTIGÜEDAD

Uno de los primeros lugares en los que el hombre ha

aplicado su capacidad clasificatoria ha sido la religión: *nuestra* religión y la de los *otros,* nuestros dioses y los de los otros. Esto se puede observar muy bien tanto en la polémica anticristiana como en la antipagana de los primeros siglos. Desde entonces, a más adelante, en la Edad Media, por ejemplo, surgió la distinción entre la *religio vera* (el cristianismo) y las *religiones falsae* (las formas religiosas no cristianas). Es cierto que se puede detectar en Ramon Llull y en Nicolás de Cusa algunos intentos de trastocar esta clasificación tradicional, que equivale a la condena sin paliativos del *otro religioso.* Estos dos autores, sobre todo Nicolás de Cusa, hicieron esfuerzos muy intensos para descubrir en las diversas formas religiosas no cristianas que conocían (el judaísmo y el islam) la *común cualidad religiosa* que todas sin excepción —incluyendo el cristianismo— compartían. De aquí la afortunada expresión del cardenal: *«religio una in rituum varietate»* que, muy probablemente, en el lejano siglo XV fue completamente ininteligible para la inmensa mayoría de individuos.

Prácticamente hasta la Ilustración, la clasificación que se hace de las religiones es muy simple: por una parte, el cristianismo y, por otra, las demás religiones. Los ilustrados introdujeron un cambio de grandes proporciones en esta manera simplista de considerar los universos religiosos. Desde la perspectiva que nos interesa, este cambio fue provocado porque la teología cristiana perdió el monopolio del estudio de la religión (y de la condena del «otro religioso»). Entonces, al principio tímidamente, se inicia el estudio no teológico de *todas* las religiones y, se dan así, unas clasificaciones muy diferentes de las que se hacían habitualmente. El estudio de las religiones que empieza a llevarse a cabo en los tiempos modernos ya no está determinado por el principio *«verdad indiscutible del*

cristianismo» frente al principio que había prevalecido en la premodernidad *«falsedad indiscutible de todas las demás religiones»*.[2]

5.2.2. MODELOS HISTÓRICOS

Todos los manuales que llevan el título genérico de «historia de las religiones» proponen, efectivamente, una clasificación de las diversas religiones en función de los criterios históricos que han escogido los editores.[3] En algunos casos se trata de una simple reunión de las diversas religiones, descritas e interpretadas por ellas mismas y sin ninguna intención de constituir un todo orgánico y organizado. En otros, se puede apreciar algún tipo de criterio, por ejemplo, de tipo evolucionista. Entonces, se establece una visión de conjunto de todas las religiones que se basa en el principio del *despliegue:* de una religión «más simple» proviene una «más compleja».

5.2.3. MODELOS GEOGRÁFICOS

La situación geográfica no es un dato indiferente con relación a las diversas religiones de la humanidad. Ya hace bastantes años, Pierre Deffontaines se apercibió de este hecho, y fue uno de los primeros en proponer, en consecuencia, la elaboración de la «geografía de las religiones» como disciplina autónoma en el interior de las «ciencias de las religiones».[4]

5.2.4. MODELOS FENOMENOLÓGICOS

5.2.4.1. *Criterio ético*

Fue Albrecht Schweitzer, a principio de siglo, quien eligió la *ética* como principio clasificador de las religiones.[5] El impulso ético que descubre le permite componer una clasificación valoral de las diversas manifestaciones religiosas. En la cúspide de su escalada de valores religiosos situó aliado del cristianismo el confucionismo chino, ya que las dos religiones exigían del

individuo una donación total de uno mismo a la familia y al estado, y, además, propugnaban el respeto *(Ehrfurcht)* absoluto a la vida. Según la opinión de Schweitzer, el hinduismo primitivo y, sobre todo, el budismo eran inferiores a las dos religiones anteriormente mencionadas porque su ética tenía como meta la salvación personal, a la que este autor atribuía, al mismo tiempo, unos caracteres de marcado egoísmo y la huida del mundo, es decir, el desinterés ético, el cual tenía como consecuencia negativa la indiferencia y la irresponsabilidad ante la comunidad y los demás seres humanos.

5.2.4.2. *Religiones místicas — Religiones proféticas*

En primer lugar, Nathan Soderblorn y, más tarde, Friedrich Heiler propusieron la distinción entre religiones de orientación mística y religiones de orientación profética.[6] «El criterio definitivo para el establecimiento de esta división no es en absoluto el carácter personal o no de la representación de lo divino, ya que se dan misticismos personalistas, sino la manera de representarse la relación de lo Absoluto con el cual el hombre entra en contacto con el 'mundo' en el que vive. La religiosidad mística concibe lo Absoluto en unos términos que lo que es relativo, es decir, el mundo y la vida intrahumana, aparece como privado de valor, hasta el punto de que el reconocimiento de lo Absoluto está en función de la negación práctica de todo lo que es mundano. El término que la religiosidad mística propone al hombre es sobre todo la unión con lo Absoluto, ya que se trata de la única realidad en la que merece la pena que el sujeto llegue a incorporarse. La religiosidad profética, en cambio, sin dejar de afirmar el valor supremo de lo Absoluto, realiza esta afirmación por medio del ejercicio de las posibilidades humanas. Se propone como meta [de la vida espiritual] una relación con Dios representada de manera que, lejos de exigir la pérdida de

los rasgos personales, éstos alcanzan las más elevadas posibilidades para su completa realización por medio de una relación de tipo interpersonal con la divinidad.»[7]

5.2.4.3. *Religiones de la naturaleza — Religiones de la historia*

Uno de los estudiosos que han mantenido con más fuerza esta distinción ha sido S. Holm, el cual dice que, en las religiones de la naturaleza, el hombre se siente integrado en el cosmos, siendo muy difícil que llegue a diferenciarse de él. En las religiones de la historia, en cambio, el ser humano se concibe él mismo como llamado a la decisión, a la responsabilidad y a la obediencia, en medio de los procesos históricos de este mundo.[8]

5.2.4.4. *Religiones tribales — Religiones universales*

El investigador alemán Gustav Mensching ha sido quien ha desarrollado con más coherencia esta clasificación.[9] Las religiones tribales *(Volksreligionen)* son las que tienen un campo de acción limitado a un pueblo o a una tribu; se trata, pues, de comunidades vitales, naturales, uniculturales. El individuo desarrolla la totalidad de su existencia a partir de la colectividad primaria; por el solo hecho de haber nacido en su seno, ya ha alcanzado la salvación, que es efectivamente, un proceso automático para todos los miembros que han sido incorporados mediante su «nacimiento biológico». De la misma manera, los dioses están relacionados con exclusividad, a una tribu determinada o a un pueblo concreto; son en realidad, dioses territoriales que no poseen competencias ni poder fuera de su «lugar natural».[10] Las religiones universales *(Universalreligionen),* en cambio, irrumpen en una fase más evolucionada de la humanidad. El paso de la época de las religiones tribales a las universales debe situarse, según Mensching, entre el 800 y el 500 a. C., correspondiente al

período que Karl Jaspers ha denominado la «época axial» *(Achsenzeit).* Lo que caracteriza mejor a las religiones universales es que la salvación no es algo predado, poseído por nacimiento en el seno de un grupo social determinado, sino que es necesario que el sujeto se adhiera personalmente y existencialmente mediante unas posiciones concretas en medio de su vida cotidiana. Una característica de extraordinaria importancia en las religiones universales es que son fenómenos con una difusión supracultural que rompe los límites de tipo geográfico, histórico y social. Frecuentemente, esto da lugar en las religiones universales, a doctrinas, comportamientos y cultos más o menos sincretistas.[11] Arnold Toynbee ofrece una tipología que presenta algunas coincidencias con la de Gustav Mensching.[12] Distingue, de una parte, las religiones que tienen como finalidad la *adoración de hombres por otros hombres,* que se da en las organizaciones tribales y en los imperios regidos por tiranos, y de otra, las religiones que proponen la sustitución de la idea de dominación por el *ideal del amor y del sufrimiento,* que son las religiones universales de acuerdo con la tipología de Mensching. En este segundo grupo, Toynbee ve una clara diferencia entre las religiones del subcontinente indio, que se caracterizan por una comprensión cíclica del mundo y de los acontecimientos que en él tienen lugar, y las religiones derivadas del tronco abrahámico (judaísmo, cristianismo, islam), que poseen una visión de la historia de carácter escatológico, lo cual comporta otorgar al tiempo y a la historia unas determinadas posibilidades de salvación para los individuos.

5.2.5 MODELOS SOCIOLÓGICOS

Entre los numerosos modelos de tipo sociológico que se han propuesto, nos limitaremos a considerar dos, los cuales, según creemos, constituyen una muy buena aproximación a la

clasificación de las religiones.

5.2.5.1. *A. F. C. Wallace*

Según este autor, las religiones pueden clasificarse de acuerdo con cuatro modelos religiosos: 1) *chamánico;* 2) *comunal (communnal); 3) olímpico;* 4) *monoteísta.*

5.2.5.1.1. Modelo chamánico

Abarca todas las formas religiosas cuyos rituales practican individuos que no son especialistas religiosos en un sentido convencional.[13] Son muy significativas las formas chamánicas de origen siberiano, cuyos especialistas, a menudo por nacimiento, poseen «poderes sobrenaturales» que, mediante una adecuada remuneración, ponen a disposición de quien los necesite para así congraciarse con los seres o con las fuerzas sobrenaturales. Es característica de esta categoría religiosa, o mejor dicho, categoría *magicorreligiosa,* su «teología» muy simple, pero que, desde los esquimales hasta los habitantes de las islas Andaman, alcanza a toda una serie de simbolismos bien articulados y expresivos que permiten a aquellas personas la superación de las crisis existenciales, que plantea la convivencia cotidiana. Sólo excepcionalmente hay divinidades determinadas que posean una significación estable para la vida cotidiana. Es necesario añadir, además, que la praxis ritual de los chamanes no está vinculada al ritmo de las estaciones del año, sino que, al menos en parte, se inscribe, de acuerdo con la terminología forjada por Arnold van Gennep, en los llamados «ritos de paso».

5.2.5.1.2. Modelo comunal

Se caracteriza por ofrecer al mismo tiempo rasgos chamánicos e individualistas. Se trata de un estadio en el que ya se detecta la presencia de algunas divinidades relacionadas con los ciclos anuales de la naturaleza y con las diversas fases vitales de la existencia del individuo (pubertad, matrimonio, vejez,

muerte, etc.). La especialización religiosa se detecta aquí más acusada y delimitada que en el modelo chamánico. Se han señalado las muestras más importantes de religiones comunales en la Melanesia, Polinesia y en algunas sociedades africanas que no poseen una organización social con estructuras reales.

5.2.5.1.3. Modelo olímpico

La característica más relevante de este modelo es la posición central que ocupan algunos dioses afectivamente y efectivamente vinculados a la vida del grupo. Se cree que actúan de una manera muy evidente en todas las actividades que se desarrollan en el seno de la comunidad. A causa de sus decisivas y constantes intervenciones en la marcha de las sociedades, los dioses poseen templos y un sacerdocio especializado y estable encargado de todo lo que tenga relación con el culto. Los ejemplos más importantes del modelo olímpico que ofrece Wallace están localizados en las religiones de los incas y de los aztecas y también en algunos reinos del África negra como, por ejemplo, Ashanti y Dahomey.

5.2.5.1.4. Modelo monoteístico

En la clasificación de Wallace, las llamadas «religiones universales» (Mensching) se deben incluir en este grupo: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo, islam y la religión china (una mezcla sincretista de confucionismo, de budismo, de taoísmo y, de una manera más imprecisa, de islam). En el monoteísmo, el «pluralismo» de las religiones olímpicas trasciende mediante la fe en un ser divino único que a menudo destruye victoriosamente a las otras divinidades, estableciendo una férrea jerarquización del conjunto de las actividades sociales.

5.2.5.2. *Robert N. Bellah*

La clasificación propuesta por este autor implica que en las religiones de la humanidad ha tenido lugar un *proceso evolutivo,*

De todas formas, debe tenerse presente que Bellah no lo comprende en el sentido que le había otorgado el «evolucionismo social», tan típico de la antropología de finales del siglo pasado y principios del actual. De una manera explícita afirma que (mi el hombre religioso ni la estructura de las cuestiones religiosas últimas del hombre evolucionan, sino que lo que evoluciona es la religión como sistema simbólico».[14] Este autor adopta una intuición de Eric Voegelin, el cual había señalado que en la historia de la humanidad se había pasado de «simbolizaciones compactas a otras más diferenciadas».[15] Todo está ya en las expresiones simbolicorreligiosas del hombre más primitivo, de manera que es imposible encontrar algo en la evolución posterior que ya no esté «insinuado» en las manifestaciones religiosas más antiguas. De forma muy explícita afirma que «una simbolización religiosa compleja y diferenciada no es ni mejor, ni más verdadera, ni más bella que una simbolización religiosa compacta».[16]

5.2.5.2.1. Religión primitiva

Bellah, siguiendo la propuesta de Lucien Lévy Bruhl, caracteriza el sistema religiososimbólico en fase primitiva como «le monde mythique».[17] Lo que caracteriza a las religiones en fase *primitiva* no es ni la adoración ni el sacrificio, sino la identificación, la participación en la ejecución de los rituales. En los rituales, los participantes se convienen en uno solo con los seres místicos. Entonces la distancia entre el hombre y los seres míticos se disuelve. En esta fase religiosa no hay ni sacerdocio, ni comunidad en el sentido convencional de la palabra, ni mediadores (sacerdotes) del culto. Todos los presentes están involucrados en la acción ritual. En este estadio religioso, «la vida religiosa es dada y fijada como la misma rutina de la vida cotidiana».[18]

Dos elementos de este «mundo mítico» son especialmente significativos. En primer lugar, los mitos están íntimamente relacionados con los detalles más pequeños del mundo presente: cada clan y cada grupo local han sido fijados en sus territorios respectivos por los antepasados, tal como narran los mitos; de la misma manera, la existencia de cada río, de cada montaña, de cada accidente geográfico recibe la justificación de su presencia en el mundo por medio de los relatos míticos. En segundo lugar, los mitos poseen una estructura «fluida». Las tribus australianas expresan la fluidez que caracteriza al mito mediante el uso del término «sueño» *(dreaming)*.[19] No se trata de una metáfora, sino que lo que esta expresión quiere señalar es que durante el culto los hombres adquieren una tendencia hacia los sueños, los cuales les desvelan la capacidad, como si se tratase de una forma de «rememoración platónica», de reinterpretar los mitos de acuerdo con las necesidades materiales y psíquicas que tienen en cada momento presente. Es necesario volver al «tiempo del sueño», el tiempo mítico por excelencia, porque los seres «sobrenaturales» desplegaron su actividad creadora, dando al mismo tiempo origen al hombre, a los animales, a los vegetales y a todo lo que existe, incluyendo sus manifestaciones terrenales y la materialización de su virtud creadora en el culto.[20]

Las religiones en fase primitiva no conocen ninguna organización religiosa al margen de la misma vida del grupo. «Iglesia y sociedad son lo mismo.»[21] Como había señalado Durkheim, en estas sociedades, el ritual sirve para reforzar la solidaridad entre los miembros del grupo y, al mismo tiempo, para introducir a los jóvenes en la práctica de las normas que sirven para mantener el orden y la cohesión sociales.

5.2.5.2.2. Religión arcaica

Este modelo de religión se haya en numerosos grupos de África, de Polinesia y de América del Norte y del Sur así como también en los sistemas religiosos primitivos de Oriente Próximo, de India y de China.[22] El aspecto más característico de esta fase religiosa consiste en la aparición de un culto verdadero con dioses, sacerdotes, adoración y sacrificio. También acostumbra darse una especulación o, al menos, un principio de especulación sobre la esencia, los atributos y la relación que los seres divinos mantienen entre sí. En una palabra: ya se percibe la existencia de un panteón de dioses como sociedad claramente diferenciada de la sociedad humana. Todavía continúa manteniéndose, como ocurría en la religión primitiva, un *solo mundo* que en esta fase religiosocultural, sin embargo, ya ha perdido la antigua compacticidad y, por eso mismo, está distribuido en diversos ámbitos, regidos cada uno por un dios o por una figura divina diferente. Se otorga una significación especial a los *dioses uranianos,* que constituyen la cima de la organización religiosa en esta fase.[23] El culto adquiere una mayor complejidad porque ya se pueden distinguir con una cierta precisión, por una parte, la acción de los seres humanos como sujetos del culto y, de otra, los dioses y los seres semidivinos como objetos de la propiciación que tiene lugar en las acciones de culto. La acción sacrificial y la adoración son señales evidentes de la presencia de un sistema de comunicación entre el ámbito de los hombres y el de los dioses. Con relación al sacrificio, puede señalarse que, a diferencia de las religiones en fase primitiva en que la unión con la divinidad era algo meramente pasivo, en la religión en fase arcaica puede detectarse una mayor incidencia de la intencionalidad humana, que intenta captarse la benevolencia de los seres divinos mediante las diversas formas del rito.[24]

5.2.5.2.3. Religión histórica

Robert N. Bellah califica de *históricas* a un amplio grupo de religiones que aparecieron en el horizonte humano en el período que Karl Jaspers denomina el «tiempo axial» *(Achsenzeit)* (siglo VII a. C. — siglo II a. C.).[25] En todas la *escritura* se conoce, lo cual significa que estas religiones son el objeto de la ciencia histórica más que de la arqueología o de la etnografía.[26] Se ha destacado que en esta etapa surgen las grandes personalidades religiosas, que todavía hoy son el modelo eticorreligioso para una enorme cantidad de hombres y de mujeres de todo el mundo. Por ejemplo, en el «tiempo axial» vivieron y predicaron su mensaje religioso: Confucio y Lao Tsé, en China; Buda, en la India; Zaratustra, en Irán, Elías, Isaías y Jeremías, en Israel; Homero, Parménides, Heráclito, Platón, Tucídides y Arquímedes, en Grecia. Consecuentemente, en aquella época tuvo lugar «el origen del hombre con el que vivimos hasta el día de hoy».[27] Según Jaspers, «la novedad de esta época consiste en que en los tres mundos [China, India, Grecia] el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites […] Se formula preguntas radicales […] Llega a experimentar lo Incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia».[28] En el «tiempo axial» tiene lugar el nacimiento del pensamiento especulativo. Los pensadores ambulantes de China, los ascetas y los eremitas de India, los profetas de Israel y los filósofos de Grecia, pese a sus enormes diferencias culturales y religiosas, tienen en común haberse planteado la cuestión del origen y de la meta del ser humano. *Protología* y *escatología* serán de ahora en adelante la señal más clara de la presencia de lo humano en el mundo. Por primera vez, el hombre aspira a la liberación y a la salvación, superando los límites de la facticidad del mundo

empírico. En aquel tiempo, «el hombre se eleva sobre él mismo a causa de que toma conciencia de él mismo en la totalidad del ser y entra en el camino que desde entonces hasta ahora tendrá que seguir como individuo».[29]

«Lo que diferencia primordialmente las religiones históricas de las arcaicas es que, de alguna manera, las religiones históricas son *trascendentales,* El monismo cosmológico de la primera etapa, más o menos, se ha roto; junto al mundo empírico aparece otro ámbito totalmente diferente de realidad universal, el cual exige la mayor valoración y dedicación por parte del hombre religioso. Este descubrimiento acostumbra ir aparejado con el rechazo del mundo empírico.»[30] En la fase primitiva y arcaica de las religiones, la vida del hombre y de los grupos sociales se centraba casi exclusivamente en «este mundo». En las religiones históricas, en cambio, se centra la existencia humana en el «otro» mundo porque «éste» no es más que una imagen desfigurada y, a menudo incluso, pervertida del «otro» mundo. Aquí se concreta un rasgo muy significativo de estas religiones que son, de alguna manera, *dualistas:* la vida religiosa se centra entorno de la *salvación* o de la *iluminación* o de la *reconciliación,* que se convierten en la meta de la vida y de las preocupaciones religiosas de los individuos y de los grupos sociales.[31]

Hay otro aspecto que las religiones en fase histórica han señalado con una especial insistencia y que comportó un cambio radical de perspectiva respecto a otras épocas de la historia religiosa de la humanidad. Las religiones históricas, al contrario de lo que ocurría en las otras fases, mantienen el convencimiento de que el verdadero yo del hombre no es el yo empírico, observable y actor de la vida cotidiana. El verdadero yo (y también la verdadera realidad) no es de este mundo, sino que tiene como «lugar natural» *otro mundo,* al cual es necesario

dirigirse al mismo tiempo que se abandona «este» mundo, que es un mero espejismo y una «irrealidad» sin consistencia. Por eso se comprende que las religiones en fase histórica desarrollen la doctrina de la *separación o del rechazo del mundo (fuga* o *contemptus mundi):* la premisa para alcanzar el *verdadero* mundo, la *verdadera* realidad y el *verdadero* yo del ser humano es la renuncia sin concesiones a «este» mundo que no es otra cosa que «sombra», «inexistencia» y «muerte».[32]

Una característica muy importante de las religiones en fase histórica es la presencia, casi asfixiante, de *un solo Dios,* creador, dominador y mantenedor del orden cósmico. Esto, de indiscutible trascendencia, tiene como consecuencia que estas religiones posean un fuerte carácter *universalista.* El clan o la tribu a los que pertenece el hombre no son decisivos, sino que lo que es de una gran importancia es la disposición humana para actualizar la *salvación,* porque *todos* los seres humanos, si no realizan en sus vidas el proceso de salvación, irremediablemente, están destinados a la perdición eterna. De esta manera se introduce en el intríngulis de la existencia humana la *cuestión del mal* como punto de referencia ineludible para la vida del ser humano, lo cual significa que «por primera *vez* en la historia se hace posible pensar al hombre como tal»,[33] con las «cuestiones fundacionales» que le asedian, en el clima marcado por la *contingencia,* la cual no deja nunca de determinar decisivamente su paso por esta tierra.

De lo que acabamos de mencionar sacamos la conclusión de que las religiones en fase histórica se caracterizan por estar orientadas hacia la *salvación.* Es necesario obtener la salvación porque, en los orígenes, el ser humano cometió una transgresión («pecado original») que no sólo determinó negativamente al primer hombre, sino que como una «mancha» imborrable e

ineludible, como una herencia fatal, se ha transmitido a toda la especie. Las distintas religiones expresan esta situación con la ayuda de imágenes y de conceptualizaciones muy diversas, pero todas subrayan que la «caídas del ser humano en un estado que equivale a una especie de «no-ser». En el budismo, por ejemplo, la naturaleza del hombre, que vive en un clima de ira y de irreconciliación, se concibe como codicia de poder y bienes; la salvación consistirá en librarse del afán de poseer y de disponer de uno mismo y de los demás; entonces, el individuo alcanzará de nuevo la reconciliación y la armonía que poseía en los orígenes. Los profetas de Israel no consideran que las acciones concretas que realiza el hombre sean el principal desencadenan te del pecado, sino que éste se concreta sobre todo en la desobediencia profunda a Dios que hay en su corazón; es esta desobediencia lo que provoca todas las perturbaciones y los desajustes que acompañan como un mal sino la existencia humana desde el nacimiento hasta la muerte. Para Mahoma, la incredulidad del hombre se concreta en su falta de agradecimiento hacia Dios; entonces se vuelve incapaz de darse cuenta de la inamovible misericordia y bondad de Dios; sólo el sometimiento incondicional a su voluntad y la práctica de la misericordia con los demás hará posible su salvación final en su seno (paraíso).

Referente a la *organización,* las religiones en fase histórica muestran una clara separación entre la esfera política y la religiosa a causa justamente de la primacía otorgada a la realidad trascendente. Ésta está representada en «este» mundo por una elite religiosa; el soberano, pese a los esfuerzos que invierte en conseguir la supremacía, no acostumbra detener el monopolio de la dirección religiosa, confiada, por regla general, a la minoría sacerdotal. En este contexto surge el gravísimo problema de la

legitimación del poder político, que sería tan fundamental para la historia europea a partir de la segunda mitad del siglo XVI.[34]

Debe señalarse que también en este estadio religioso se establece el orden de las «clases» que configuran el conjunto de la vida de los diversos pueblos. Bellah[35] propone una división en cuatro grupos:

1) elite politicomilitar;

2) elite religiosocultural;

3) casta de campesinos;

4) casta ciudadana (mercaderes y artesanos).

Hay que tener presente que, al menos inicialmente, los dos primeros grupos de esta división se caracterizaban por la posesión del arte de la *escritura,* lo que les permitía en su propio beneficio una administración efectiva y bien organizada de los diversos aspectos de la *memoria.* Posteriormente, los mercaderes *también* dispusieron de recursos (sobre todo administrativos y económicos) que se desprendían del uso de la escritura (y de la aritmética).[36]

En esta breve referencia a las religiones en fase histórica, no se puede pasar por alto que justamente en aquellos tiempos la irrupción del *mercado* y de la *moneda* incide con una fuerza muy especial y omnipresente en la vida de los pueblos, sobre todo en lo referente a la religión. Esta afirmación da apoyo al hecho de que la *urbanización* y la *organización burocrática* eran las formas de vida en cuyo interior aparecieron las religiones en fase histórica.

5.2.5.2.4. Religión premoderna

En su clasificación de las religiones, Robert Bellah emplea la calificación de «premoderna» refiriéndose exclusivamente a los *protestantismos* y quizá sería más adecuado decir: al *calvinismo* y

a los diversos desarrollos que experimentaron las diversas formas religiosas que tomaron como punto de partida la teología (política) de Calvino.[37]

Lo que, según Bellah, que aquí se acerca mucho al pensamiento de Max Weber, caracteriza al protestantismo como «religión premoderna» es que «la salvación no puede encontrarse en una especie cualquiera de *fuga mundi,* sino exclusivamente en la acción en el centro del mundo».[38] La Reforma protestante, pese a las hipotecas que mantuvo con el pasado,[39] representó la liquidación de los sistemas de la mediación de la salvación que habían sido vigentes en la Iglesia medieval. Con vistas a la salvación, ya no había privilegiados (tal como sucedía con el sacerdocio y el monacato medievales), sino que era accesible a todo el mundo. «Este» mundo era el lugar de la señoría de Dios: no hada falta, en consecuencia, «desplazarse» al «otro» mundo para obtenerla. De esta forma, la vida y la acción religiosas se identifican con la totalidad de la existencia humana. En palabras de Weber: el *Beruf* (la dedicación profesional, el oficio) se identifica con la *Berufung* (la vocación, la llamada religiosa). En una palabra: los «especialistas» religiosos pierden la importancia decisiva que tuvieron en la Edad Media, ya que lo que se consideraba como fundamental era la *fe* como disposición interior de las personas y no aquellas *obras* que antaño tenían una especificidad y un valor religiosos infinitamente superiores a los realizados por el pueblo «normal», porque las habían hecho individuos con una «calificación» religiosa infinitamente superior a la del «pueblo» normal y corriente.[40] Evidentemente, una consecuencia de estas ideas fue el replanteamiento de la doctrina del *sacerdocio universal* de todos los fieles por las Reformas protestantes, porque no hacían falta unos mediadores especiales para establecer las relaciones entre «este» mundo y el

«otro» atendiendo a la circunstancia de que, al menos en teoría, solamente existía *un mundo.*

5.2.5.2.5 Religión moderna

Es muy evidente que conlleva un riesgo muy grande la pretensión de establecer con cierta coherencia la caracterización de la «religión moderna».[41] Según Robert N. Bellah, lo que constituye el aspecto central es «el colapso del dualismo entre «este» mundo y el «otro», que ha sido decisivo en todas las religiones históricas».[42] Con relación al sistema religioso moderno, tenemos muchas dificultades para detectar algo que sea parecido y que cumpla una función análoga a la de los sistemas simbólicos de las religiones tradicionales. Es muy probable que sea necesario situar en la obra de *Kant* la ruptura histórica del simbolismo religioso moderno respecto al tradicional. En efecto, este filósofo puso en cuestión el fundamento metafísico de todas las religiones ya que no solamente subrayó que no había dos mundos, sino que, además, señaló que existían formas muy diversas de comprender y de actuar sobre el *único* mundo. Así, Kant intentó fundamentar la religión en la estructura de la vida ética más que en una adecuación cognitiva a una metafísica exigente, ineluctable y única.[43] No hay duda de que, desde finales del siglo XVIII hasta ahora, tanto los partidarios de Kant como sus opositores no han podido eludir las consecuencias de sus planteamientos.

Se ha observado que en los movimientos intelectuales que ha habido en el transcurso de estos dos últimos siglos no hay lugar para un sistema simbólico religioso de carácter jerarquicodualista tal como, por ejemplo, se ha dado en las religiones en fase histórica. Esto no significa que se haya vuelto simplemente al monismo primitivo, sino que más bien se señala que lo que caracteriza los tiempos modernos es la presencia

activa, en todos los órdenes de la vida, de posibilidades y modalidades innumerables que incesantemente se multiplican y se hacen más y más complejas. Es oportuno referirnos aquí a la propuesta metodológica de Niklas Luhmann sobre la interpretación de la modernidad, en general, y de la religión moderna, en particular, cuya característica más notable es el crecimiento imparable de su complejidad.[44] En esta situación, la búsqueda del *sentido* consistirá en la reducción de la complejidad para que así el ser humano concreto no se pierda en medio de un caos de formas y de fórmulas. La religión, pese al aumento incesante de su propia complejidad como subsistema social que es, tiene que contribuir a reducir la complejidad de la vida porque es a necesario que esté dispuesta a ofrecer *criterios,* puntos de referencia que permitan al ser humano transitar por las sendas y «caminos de bosque» de la realidad sin perderse.[45]

Según Bellah, el primer autor que avanzó una interpretación *moderna* de la religión fue Schleiermacher en sus famosos *Discursos sobre la religión* (1799).[46] Este autor no centra la religión ni en las interpretaciones ofrecidas por la «religión oficial» (ortodoxia), ni tampoco en las proposiciones abstractas y universales de la «religión natural» de los ilustrados, sino en la *experiencia* personal del creyente, que interioriza el sentido profundo de la religión mediante la *contemplación* del universo como plasmación de la infinitud, de la belleza y de la bondad de lo Absoluto. Aunque Bellah en su clasificación de las religiones no se refiera a ello, los *modernistas* católicos de finales del siglo XIX y principios del XX, intentando también superar las limitaciones y las coacciones del dogmatismo ortodoxo, se hicieron eco de algunas de las ideas que cien años antes había expuesto Schleiermacher en sus influyentes *Discursos sobre la religión.* De esta forma, en el catolicismo, también se hacían los

primeros pasos en el camino de la interpretación y de la vivencia *modernas* de la religión, aunque el intento acabó entonces en medio de condenas y anatemas.

Bellah presenta a algunos de los teólogos protestantes más representativos del siglo actual (Tillich, Bultmann y Bonhoeffer) como intérpretes modernos de la religión por la sencilla razón de que se habían propuesto el desmantelamiento de la «religión oficial» tal como la entendía la tradición ortodoxa y se habían adherido a una religión (el cristianismo) interpretada personalmente y existencialmente. Desde hace algunos años, esta aproximación a la religión ya no es exclusiva de algunos intelectuales, sino que «muchos practicantes ya casi no se sienten obligados por una ortodoxia dogmática; se ha extendido muy ampliamente la opinión de que todas las proposiciones de fe necesitan una nueva interpretación personal».[47]

No hay duda de que esta nueva manera de entender y de vivir la religión la ha favorecido, por un lado la fuerte «descentralización» que sufre nuestra sociedad[48] y, por otro, los efectos de la «sociedad de vivencia» (Schulze) y de la «cultura del yo», impuesta por el psicomorfismo de nuestros días, tal como lo ha analizado Helena Béjar,[49] Lo que está claro es que, en la nueva situación religiosa, el interés por la Iglesia, que antes constituía el centro neurálgico de la vida religiosa, se ha desplazado hacia un sujeto cuya pertenencia a la Iglesia posee en muchos casos intensidades casi nulas.[50] «Las religiones históricas descubrieron el yo; las religiones premodernas adquirieron la doctrina que les permitía aceptar el yo con todas sus deficiencias empíricas; la religión moderna se dispone a comprender las leyes de la existencia subjetiva para así ayudar al hombre a aceptar con total responsabilidad sus propio destino.»[51] Esto significa en palabras de Bellah que

«actualmente, mucho menos que en otros tiempos, el hombre no puede confinar la búsqueda del sentido de su existencia solamente en el interior de la Iglesia».[52] Ha habido un cambio muy significativo en la actitud del hombre moderno ante la religión: «La búsqueda de la madurez personal y de la importancia social constituye la versión moderna de la búsqueda de salvación, si desligamos esa palabra de sus connotaciones dualistas».[53]

Es muy evidente que la pregunta religiosa, que no se ha extinguido como auguraba la gran crítica de la religión desde hace pocos años, sino que, al contrario, se formula en una situación caracterizada por el «retorno de lo religioso», se plantea en el centro de una sociedad que ha sufrido algunos cambios muy significativos, como, por ejemplo, el final del imperio de la ideología del *progreso,* la crisis de los *monoteísmos* (religioso, político, sexual, cultural), el impacto positivo de los *feminismos* y la preocupación *ecológica.* Para exponerlo brevemente: la pregunta religiosa que ha formulado la religión moderna resuena en un mundo muy marcado por la crisis de la razón occidental de origen ilustrado.

No hay duda de que, a causa de su misma «proximidad» e inmediatez, la religión moderna es muy difícil de describir y, sobre todo, de interpretar. Pese a estas circunstancias, era necesario hacer el esfuerzo de reconstruir el panorama religioso actual, el cual, creemos, como el resto de las realidades humanas, se haya en una *cierta* continuidad y al mismo tiempo en una *cierta* discontinuidad tanto respecto al pasado más cercano como al más lejano.

5.3. CONCLUSIÓN

Los modelos de clasificación que hemos ofrecido, partiendo de posiciones ideológicas y metodológicas muy diversas, tienen

en común la intención de permitir una ordenación de la ingente cantidad de formas y de fórmulas religiosas, las cuales a menudo son muy difícil de incluir en un único «mapa». De las clasificaciones debemos decir lo mismo que de las definiciones: siempre son insuficientes y, a menudo incluso, propician un reduccionismo inaceptable, pero no hay duda de que el espíritu humano no puede funcionar sin la ayuda de definiciones y clasificaciones. Eso sí, trascendiendo unas de otras…

BIBLIOGRAFÍA

Barcellona, P, *Postmodernidad y comunidad.* El regreso de la vinculación social, Madrid, Trotta, 1992.

Béjar, H., *La cultura del yo.* Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social, Madrid, Alianza, 1993.

Bellah, R. N., «Religious Evolution»: Lessa, W A. - Vogt, E. Z. (ed.), *Reatler in Comparative Religion.* An Anthropological Approach, Nueva York-Evanston-Londres, Harper & Row, [2]1965, 73-87.

Díaz-Salazar, R. - Giner, S. - Velasco, F. (ed.), *Formas modernas de religión,* Madrid, Alianza, 1994.

James, E. O., *La fonction sociale de la religion.* Étude comparée, París, Payot, 1950.

Jaspers, K, *Origen y meta de la historia,* Madrid, Revista de Occidente, [3]1965.

Luhmann, N., *Funktion der Religion,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.

Luhmann, N., *Die Religion der Gesel/schaft,* Frankfurt a. M., Suhrkarnp, 2000.

Mensching, G., *Die Religion.* Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart, C. E. Schwab, 1959.

Schier, G., «Klassifikationssystemé»: Cancik, H., *Handbuch religionsioissenschaftlicher Grundbegriffi,* III, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 372-380.

Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión.* Discursos a sus menospreciadores cultivados. Estudio preliminar y traducción de A. Ginzo, Madrid, Tecnos, 1990.

Werblowsky, R. J. Z., *Más allá de la tradición y de la*

modernidad. Religiones cambiantes en un mundo cambiante, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

VI. LA ORGANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

De la misma manera que las demás cuestiones consideradas en este pequeño libro, en este capítulo también abordaremos el tema de la organización de la religión de una manera muy esquemática, subrayando sobre todo los aspectos que tienen relación con la función social de los sistemas religiosos.

6.1. FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN

Entendemos por *función de la religión* los diversos modelos de relación que mantiene una determinada religión con los demás sistemas sociales (familia, estado, economía, sistema escolar, cultura, etc.) con el fin de mantener la estabilidad del cuerpo social.[1] Es este hecho el que señalaron los funcionalistas clásicos cuando manifestaban que la función de la religión (o de cualquier otra institución social) consistía en mantener la vigencia de la vida social en todas sus dimensiones.[2] En las sociedades técnicamente poco desarrolladas, la comunidad se identificaba simplemente con la comunidad religiosa, lo cual contrasta con la situación que empezó a implantarse en Europa sobre todo a partir del siglo XVII (deísmo, desacralización, secularización), que consiste, al menos en teoría, en la *no-coincidencia* de la sociedad con la comunidad religiosa («privatización de la religión»).[3]

Desde una perspectiva general, podemos afirmar que las funciones principales que llevan a cabo las religiones son: establecer periodicidades (calendario),[4] reforzar y mantener los valores culturales[5] y conservar los conocimientos, especialmente en los pueblos sin escritura.[6] Esta es la razón por la que la religión, sobre todo en las sociedades que Francois Houtart califica de «precapitalistas», configura la ideología social y le da contenido, o si queréis, contribuye de una manera decisiva a hacer que los individuos interioricen los «dogmas» que

mantienen la vigencia de la ordenación social que otorga legitimidad a las estructuras de poder.[7]

A menudo se ha manifestado que una de las funciones más importantes de la religión era el *mantenimiento del orden social* mediante sanciones positivas o negativas. Las positivas recompensan los comportamientos que están de acuerdo con la normativa social imperante, mientras que las sanciones negativas castigan y, en algunos casos, suprimen a los que no están de acuerdo, y a menudo se les califica de «elementos asociales».[8] De esta manera es posible canalizar el comportamiento humano por unas vías que no pongan en peligro la existencia ni siquiera la coherencia de la sociedad, y evitando al mismo tiempo lo que Peter L. Berger, siguiendo a Durkheim, ha denominado la *anomia social,* que básicamente consiste en la desintegración social y la desaparición de los puntos de referencia que permiten al ser humano y a los grupos sociales *orientarse* sin graves desajustes por los caminos de la existencia.[9] En esta misma línea argumentativa podemos aludir al hecho de que la religión colabora en la disminución de las tensiones y de las conductas asociales «de los que no han triunfado» (González-Anleo), es decir, de los que se han mostrado más incapaces de conquistar el poder social, económico o político. «El curso de la vida comporta frustraciones, y el individuo abandonado a sus solas fuerzas no puede soportarlo. La fe, que es mucho más controlable subjetivamente que el frustrante mundo exterior, puede mitigar estas frustraciones por el hecho de ofrecer recompensas como, por ejemplo, la convicción subjetiva de que "uno" sabe que el bien, finalmente, triunfará y que existe una felicidad futura en la otra vida. En consecuencia, la religión puede actuar en contra del miedo, de la culpa y del sufrimiento del hombre.»[10]

6.1.1. VISIÓN DEL MUNDO

Las distintas religiones ofrecen a sus adeptos una visión del mundo que en las llamadas «sociedades inferiores» se formula por medio de los dogmas religiosos.[11] La amplitud y la incidencia de la visión del mundo varían sustancialmente de acuerdo con la situación cultural, social, geográfica y económica de cada grupo social. En una gran mayoría de religiones la *cosmogonía* posee no solamente una misión «científica» como explicación causal del origen del mundo y del hombre, sino que sobre todo lleva a cabo una función propiamente religiosa ya que da razón del origen de las diversas tradiciones que fundamentan, configuran y legitiman los «valores últimos» de una determinada sociedad. Estas tradiciones no se derivan de la situación actual de la sociedad, sino que proceden de un «más allá», que es indisponible para los humanos y que contiene un sentido que casi siempre es enigmático y muy difícil de explicar. A causa de su «sobrenaturalidad», las tradiciones religiosas se imponen en los grupos humanos como rectores de todos los órdenes de la vida «natural». La cosmogonía constituye el dogma esencial de la comunidad religiosa, el cual han confesado más o menos explícitamente todos los miembros del grupo, aunque es necesario advertir que el dogma religioso lleva a cabo su misión incluso en aquellos casos en que no se ha confesado de una manera «reflexiva», sino solamente (refleja». Las visiones del mundo, que se expresan especialmente mediante las cosmogonías, presentan rasgos muy característicos de acuerdo con el modelo de religión que se considera. Es necesario añadir que los valores sociales y culturales también ofrecen aspectos que son peculiares de las diversas cosmogonías. En cualquier caso, sin embargo, no hay duda de que, en los diversos grupos religiosos, las cosmogonías cumplen de manera eficaz su misión

porque fundamentan las tomas de postura dogmáticas y éticas de los miembros de la sociedad. En general, las visiones religiosas del mundo (incluso, las de las llamadas «religiones de sustitución») alcanzan desde el *proton* (creación) hasta el *eskhaton* (consumación, fin del mundo) con las correspondientes etapas intermedias, sin olvidar la relación más o menos conflictiva de los poderes sobrenaturales con cada uno de los estadios por los que transcurre la trayectoria vital de cada ser humano y las diferentes fases del recorrido del mundo.[12]

Una misión importante que llevan a cabo las visiones del mundo expresadas sobre todo por medio de las cosmogonías consiste en dar razón del *origen del hombre,* el cual puede dividirse en dos grandes grupos: 1) el hombre tiene su origen en los dioses; 2) el hombre proviene de la tierra. Estas explicaciones, que son una parte muy importante del dogma religioso de las sociedades humanas, tienden a subrayar, incluso cuando se impone la ideología del primer grupo (el hombre como «dios caído»), la separación radical del ámbito divino del humano, aunque sea posible en algunas ocasiones excepcionales la contemporaneidad con los dioses (por ejemplo, la anulación del tiempo histórico) por medio de la ayuda de los rituales. En las distintas ideologías que están en la base de las visiones del mundo, se puede detectar el lugar importantísimo que ocupa todo lo que se refiere al *alma humana* porque todas las culturas conocidas hacen alguna distinción entre el cuerpo del hombre y otro elemento con cualidades diferentes de las del cuerpo, aunque siempre esté íntimamente relacionado.[13] Esto significa que un cierto pensamiento dualista es inherente a cualquier forma de representación religiosa, incluso en aquellas situaciones consideradas como «secularizadas», ya que siempre se impone una diferenciación entre la realidad y el deseo, entre lo que se

capta como empíricamente tangible y los proyectos del futuro, entre la situación presente y la salvación, entre el *status vitae* y el *status patrias.* Las cualidades, la localización y el destino del alma humana son el motivo de explicaciones, a menudo complejas y contradictorias, que diferencian los grupos religiosos entre sí y les otorgan su fisonomía peculiar. Tales explicaciones, además, se desarrollan a partir de la «lógica» propia de cada grupo, la cual no siempre es fácil de detectar por los que están fuera de la visión del mundo que es eficaz en cada comunidad religiosa concreta. Por eso es fácil explicar la enorme cantidad de aberraciones que se han cometido en algunos intentos de escribir e interpretar los comportamientos religiosos de los grupos situados al margen de la cultura occidental: piensan igual que nosotros, pero su «lógica», a menudo, no es la nuestra.

6.1.2. LA FAMILIA

Otra función de enorme trascendencia que llevaba a cabo la religión en las sociedades premodernas consistía en el fundamento y legitimación de la institución familiar. No hay duda de que se trata de una de las instituciones más complejas de la organización humana, que ha sido estudiada no solamente por la antropología de la religión, sino por todas las disciplinas antropológicas.[14]

En principio es necesario subrayar que «el colectivo *familia* ha derivado en *famulus.* Lo que constituye la *familia* es, etimológicamente, el conjunto de los *famuli,* los sirvientes que viven en la misma casa. La noción no coincide, por lo tanto, con lo que nosotros entendemos por 'familia', que se limita exclusivamente a todos aquellos que están unidos por parentesco».[15] Es un hecho indiscutible que nuestro término «familia» tiene un origen cercano al latín. Debe añadirse, sin embargo, que sus raíces indogermánicas no han podido

explicarse de una manera suficientemente convincente. En Roma, «familia» indicaba dos cosas: un capital económico o inmobiliario y un grupo de personas. Las explicaciones posteriores de las *di gestes* determinaron a la familia como un grupo de personas que tenían el mismo procreador. Este significado es el que posteriormente se introdujo de una manera generalizada en la historia del derecho occidental. Con relación a la antropología de la religión, no debemos olvidar que a menudo los dioses son divinidades ancestrales que mantienen vínculos «familiares» con un grupo o dan determinados. Por otra parte, en este caso los muertos no son sencillamente «difuntos», sino miembros del grupo familiar porque se está convencido de que en la familia hay una «división de trabajo», entre *vivos* y *muertos.* Fustel de Coulanges (1864) señaló que la interrelación «religión-familia» es una de las más decisivas, al menos, en algunos estadios antiguos de la organización social y económica de la humanidad. La patrilinealidad y la matrilinealidad dan lugar a organizaciones y funciones que poseen rasgos característicos y muy diferenciados en las sociedades donde prevalece uno de estos modelos de organización familiar, pero en ambas situaciones el nexo entre religión y familia es de una importancia decisiva. Es muy evidente que en las sociedades sencillas la familia, como grupo basado en el parentesco, es una unidad cultual y al mismo tiempo cultural. Así, por ejemplo, en las sociedades organizadas patrilinealmente, el matrimonio consiste en un ritual de incorporación de la mujer a la familia del esposo que se realiza en el domicilio de éste delante del fuego sagrado. De esta forma, la mujer pierde los lazos religiosos y legales con su familia de origen y con sus criados y adquiere otros con la célula familiar de su esposo que sustituyen a los primeros. Solamente se

permite la disolución del vínculo matrimonial en caso de esterilidad de la mujer, ya que entonces se pone en peligro la continuidad del linaje y de sus relaciones sagradas de éste con el «más-allá». En las sociedades matrilineales, en cambio, tal como subraya Lucy Mair, «la familia constituye un grupo doméstico y de esto se deriva un conflicto entre la autoridad doméstica del padre y la autoridad *jurídica* del jefe del linaje, que ostenta normalmente un hermano de la madre».[16] No es infrecuente que en estas sociedades coexistan un sacerdocio patrilineal y otro matrilineal. Las divinidades propias de éste último ocupan un lugar preeminente y se les atribuye todo lo que es importante y deviene en la vida del grupo.[17]

Al menos en las sociedades cultural y técnicamente sencillas, la familia es la organización social más importante ya que de su «salud» depende la supervivencia biológica y cultural del grupo. Todo lo que de cerca o de lejos está relacionado con la vida familiar, sobre todo las cuestiones vinculadas con la reproducción, posee fuertes connotaciones religiosas. Por eso, las normas de la vida sexual, que nunca son un hecho meramente «biológico», están sometidas a unas regulaciones muy minuciosas y estrictas de carácter religiosocultural.

6.1.3. EL GOBIERNO DEL GRUPO

Fustel de Coulanges y Durkheim pusieron de manifiesto la contribución decisiva de la religión en la formación y en el mantenimiento de los grupos sociales. Es necesario añadir que la familia por sí sola no basta para explicar el funcionamiento de las sociedades, ni tan solo de las más sencillas y desprovistas de técnicas sofisticadas. Lo que parece evidente es que un conjunto de familias, en un principio ligadas entre sí por parentesco, por una cultura común y por una economía interdependiente, se organiza de una manera cada vez más compleja por medio, por

ejemplo, de la división del trabajo, lo cual comprende todos los sectores de la existencia del individuo y de los grupos sociales. De aquí nace la comunidad como organismo social, el cual fija unas metas muy concretas que solamente se alcanzarán mediante una adecuada distribución de las responsabilidades colectivas que es necesario aceptar para mantener la continuidad del grupo.

Los símbolos religiosos válidos en una determinada sociedad expresan, al mismo tiempo, la autocomprensión que está vigente en dicha sociedad y los roles que asigna a sus miembros. Entre estos roles, el gobierno ocupa un lugar preeminente. Éste obtiene su legitimidad a partir de los mitos fundacionales, los cuales se acostumbran recitar festivamente cada año (festividad de año nuevo) para así representar «plástica» y «teatralmente» ante los miembros del grupo cuáles fueron los «deseos de los dioses o de los seres semidivinos» cuando dieron vida a la mencionada sociedad. Por eso, es muy frecuente que los gobernantes posean una categoría divina o que, al menos, sean considerados como los lugartenientes de los dioses aquí en la tierra. La figura del *rey* merece una atención especial, el cual, principalmente en las religiones más evolucionadas, acostumbra reactualizar y vigorizar su misión divina en la fiesta de Año Nuevo. Lo que es característico de esta fiesta se concreta en la recreación anual de la vida de la sociedad y también de los bienes naturales y manufacturados que hacen posible la subsistencia de los miembros de la comunidad. De esta manera se establece una relación de vasallaje entre los habitantes de un país con su rey (o con su representante); relación que, efectivamente, es una expresión del orden inmutable del cosmos que establecieron los dioses cuando llevaron a cabo la creación de todas las cosas y de todas las dedicaciones del ser humano.

Los gobernantes a causa de sus relaciones especiales y, cualitativamente, superiores y de su proximidad con lo sobrenatural, es decir, con la fuente de la vida, son los factores, junto con los sacerdotes, que hacen posible la cohesión social, religiosa y cultural del grupo, el cual, de acuerdo con la nomenclatura de Durkheim, recibe el nombre de *iglesia.* Se trata de una unidad moral que permite que cada miembro experimente su vinculación afectiva y efectiva con el grupo, facilitándole así la interiorización de los diversos códigos que establecen normativamente las pautas a seguir en la vida cotidiana.

De lo que acabamos de exponer se puede sacar la conclusión de que, en sus orígenes, el *poder* posee unas características sagradas, como determina, para limitarnos al ámbito grecorromano, el uso de términos como *dynamis, augeo, augur, potestas, auctor,* etc.[18] Lo que es religioso y lo que es jurídico están íntimamente relacionados, y, en consecuencia, es oportuno afirmar que en los orígenes el ejercicio del poder poseía un sentido religioso porque su legitimación no se basaba en un contrato entre iguales, sino en un conjunto de normas y prescripciones que provenían de la misma fuente de la vida, la cual por su carácter sagrado, no se podía controlar por los mortales. En las sociedades pretendidamente más secularizadas del tiempo actual, sobre todo de Occidente, la legitimidad supramundana del poder es algo teóricamente negado, aunque en la práctica, a menudo trágicamente, se haya manifestado lo contrario.[19]

6.1.4. RELIGIÓN Y ECONOMÍA

En especial y a raíz de las investigaciones de Max Weber, los estudiosos empezaron a analizar la huella que la religión había dejado sobre la economía, y la de ésta sobre las manifestaciones

religiosas. Teniendo en cuenta la brevedad de esta exposición, no podremos considerar esta amplísima problemática como querríamos, sino que tendremos que limitarnos a señalar que la religión y la economía han presentado históricamente una retahíla de conexiones y de implicaciones que no deberían analizarse exclusivamente con los modelos socioeconómicos que se han elaborado desde Occidente. El motivo fundamental que permite la afirmación de esta relación recíproca radica en que todas las realidades culturales, por lo tanto también la religión, se proponen, de una forma u otra, la supervivencia del grupo humano en el seno en que han nacido y se han desarrollado. Esta constatación, sobre todo, no debe inducir, como ha pasado con cierta frecuencia, a reducir lo económico a lo religioso o, como ocurre con mucha más frecuencia, lo religioso a lo económico. No hay duda de que se trata de realidades conexas, que en algunas ocasiones o bien pueden colisionar o bien pueden sustituirse la una a la otra, pero que normalmente funcionan con una relativa autonomía, es decir, en una forma u otra de interrelación, conservando cada una sus peculiaridades distintivas. Tanto la religión como la economía disponen de facetas funcionales y disfuncionales, y, por eso mismo, es comprensible que en algunas ocasiones la religión se muestre, desde el punto de vista de la economía, como irracional, y la economía, desde una perspectiva religiosa, como negadora de los valores del espíritu o como «religión de sustitución».

En las sociedades «primitivas», los sistemas económicos (don, intercambio, venta, captura, trabajo en el campo, etc.), tanto en lo que se refiere a la producción como a la distribución, están religiosamente regulados. Se puede afirmar lo mismo de los códigos alimentarios y, en definitiva, de todas las actividades que lleva a cabo el ser humano. En una primera ojeada, estos

sistemas de producción y de administración parecen ruinosos, y esta es, de otra parte, la opinión común sobre esta cuestión. De todas formas, algunos antropólogos actuales (Bunzel, Harris, Spiro, etc.), basándose en estudios de campo realizados en sociedades simples, han observado que las relaciones que hay entre religión y economía permiten el mantenimiento normal de sus miembros y una continuada estabilidad del grupo social. Creemos, sin embargo, que esta problemática, es una de las que necesitan más urgentemente una profunda revisión, abandonando los criterios «economicistas», tanto los de carácter «neoliberal» como los que tenían una huella «marxista», que hasta ahora, prácticamente sin excepción, han lastrado el análisis de las relaciones entre religión y economía.

6.2. INSTITUCIONES RELIGIOSAS

En este párrafo distinguiremos dos tipos de instituciones religiosas: *impersonales* y *personales.* En la práctica, se dan siempre unidas en grados e intensidades variables, pero pedagógicamente puede ser útil proceder a un estudio de una manera separada que señale las características más significativas de cada tipo.

6.2.1. INSTITUCIONES IMPERSONALES

En este primer grupo colocamos aquellos artefactos religiosos cuyos portadores no son individuos personales, sino entidades abstractas, aunque es necesario añadir que nunca es posible desvincularlos del todo de las personas que los representan en lo concreto de la vida cotidiana.

6.2.1.1. *Iglesia*

Es unánimemente reconocido que la forma más importante de organización religiosa es la *iglesia.*[20] Conviene tener presente que lo que caracteriza a las sociedades sencillas y, a menudo también, sin escritura, es la no-distinción entre las actividades

religiosas y las seculares. Esto significa que, en los tiempos modernos, es necesario considerar el término «iglesia» en una estrecha relación con los profundos cambios estructurales que ha sufrido la sociedad, sobre todo la occidental, en estos tres últimos siglos. De todas formas, es útil recordar que el cristianismo primitivo debe su despliegue inicial al «Ímpetu urbano». En este sentido las siguientes palabras de Max Weber son muy significativas: «En realidad, la religiosidad cristiana primitiva es una religiosidad urbana. Y, como demuestra Harnack, el significado del cristianismo creció, en igualdad de circunstancias, con la magnitud de la ciudad. Y en la Edad Media la fidelidad a la Iglesia, de la misma manera que la religiosidad sectaria, se desarrolló de una manera específica en la ciudad. Es muy improbable que una religiosidad 'congregacional' organizada como la del cristianismo primitivo pudiera desarrollarse fuera de la vida común 'urbana', en el sentido occidental de esta palabra. Esta religiosidad ya implica como concepción vigente la ruptura de aquellos límites creados por el tabú entre clanes; implica el concepto de cargo o de función; implica también la concepción del ayuntamiento como un 'instituto', es decir, como una estructura corporativa al servicio de finalidades objetivas. Esta estructura corporativa, por su parte, también vigorizó a la religión, la cual contribuyó al desarrollo urbano de la Edad Media».[21] Se puede objetar que Weber se refiere a la iglesia cristiana primitiva y al eco que tuvo entre los pueblos de la ribera del Mediterráneo: esto es verdad, pero conviene señalar que lo que importa en última instancia son las consecuencias finales, principalmente la urbanización generalizada, que lentamente acabará por imponerse en toda Europa y que no se puede separar de la presencia cristiana. De esta manera se implantó la modernidad europea, que, desde la

perspectiva de la institución «iglesia», tuvo como consecuencia un inevitable proceso de burocratización generalizado que, por otro lado, es el mismo que sufrió la sociedad occidental en su conjunto. Las consecuencias que Max Weber saca de todo esto es necesario tenerlas muy en cuenta: «La burocracia europea está obligada, pese al menosprecio interior hacia cualquier forma de religiosidad tomada en serio, a respetar la religiosidad de la iglesia existente en interés de la domesticación de las masas».[22]

Según nuestro parecer, Gustav Mensching lleva a cabo una distinción muy oportuna cuando afirma que no pueden identificarse las relaciones «maestro-discípulo» *(Meister-Jünger)* con las de «profesor-alumno» *(Lebrer-Schüler):*[23] Las dos formas de relación poseen un interés enorme en los universos religiosos, pero expresan formas de relaciones humanas que son incomparables entre sí. En la primera relación, el punto de referencia básico es la vida del Maestro,[24] su innovación experiencial en el camino hacia Dios, lo cual comporta que la existencia de los discípulos haya su razón de ser en la experiencia original y originante del Maestro. En la segunda relación, en cambio, lo que es decisivo es la doctrina del profesor como algo objetivo, aséptico y establecido «eclesiásticamente». Existe, por lo tanto, un paso sumamente delicado e inevitable en cualquier religión (y, de una manera muy especial, en las «religiones universales», de acuerdo con la terminología de Mensching): la transformación de la experiencia original y originante del Maestro o del Fundador[25] en unos artefactos doctrinales institucionalmente objetivados. Este paso no es nada más que la «eclesiastización» de lo que originariamente fue el contacto *inmediato* del Maestro (yen menor medida, de sus discípulos) con lo Absoluto. En el paso del «carisma personal» al «carisma funcional», para utilizar la terminología de Weber, tiene lugar la

compleja e inevitable institucionalización de las religiones en el marco de las iglesias. La organización en forma de iglesia del mensaje y de la experiencia originales del Maestro tiene, además, como consecuencia la *impersonalización* de las relaciones en el seno de la institución, ya que la gracia y la salvación se obtienen entonces, para utilizar una vieja fórmula, *ex opere operato;* fórmula que a menudo no expresa nada más que la burocratización de los medios de la salvación en el seno de la iglesia como «instituto de salvación» *(Heilsanstalt)* (Troeltsch). La objetivación de la experiencia religiosa en una organización eclesiástica va seguida del *exclusivismo* respecto de las demás entidades competentes, que también ofrecen una forma u otra de salvación, porque *extra ecclesiam nulla salus.* Por eso es comprensible el enorme peso específico que en la institución «iglesia» posee la *ortodoxia,* ya que expresa el exclusivismo del magisterio eclesiástico en la transmisión (y, en algunos casos también, la ampliación) del mensaje y de la experiencia religiosos del Maestro. De esta manera se evita la producción religiosa subjetiva, que consiste sobre todo en una interpretación de las escrituras sagradas y de la misma tradición religiosa que difiere, que difiere, en grados e intensidades muy diferentes, de la propuesta por el magisterio eclesiástico. El exclusivismo interpretativo de las escrituras sagradas y de la tradición tiende a la *centralización* de los órganos religiosos de decisión y al gobierno de los adeptos a la iglesia mediante doctrinas y normas, basadas en los «grandes principios abstractos», que, por regla general, tienen muy poco que ver con la situación concreta de los hombres y de las mujeres de un lugar y de un espacio concretos.[26]

Otro aspecto que conviene considerar con detalle es la relación de la iglesia con el *mundo:*[27] Para ceñirnos

exclusivamente al cristianismo, es necesario señalar que, con excepción de las primeras comunidades cristianas que, muy probablemente, mantuvieron una actitud de indiferencia,[28] la relación entre estas dos entidades ha sido, con pocas excepciones, positiva. Con referencia a la iglesia, la causa de esta postura es que «la noción estoica del derecho natural introduce lentamente en las mentes la idea de que el mundo está sometido a una ley moral y racional innata en él. Ante el derecho natural absoluto —organización ideal de la vida natural querida por Dios-, se distingue el derecho natural relativo, que rige la organización efectiva de la realidad, corrompida por el pecado».[29] El derecho natural relativo ofrece a la iglesia cristiana una doble posibilidad: 1) manifestar la *relatividad* de las relaciones mundanas a causa de su origen pecaminoso; 2) manifestar su *naturalidad* y su *racionalidad.* En el primer caso, cuyo precedente se halla ya en san Agustín, el derecho y el estado, la familia y las relaciones sociales, porque son creaciones que han tenido lugar a partir de una base contaminada por el pecado, deben someterse a la disciplina y al orden eclesiásticos. Así la autoridad eclesiástica hada irrupción en la vida pública, y a continuación se realizaba el sometimiento de las diversas relaciones sociales a su imperio. En el segundo caso, el orden creacional natural se presentaba como el fundamento racional de la organización eclesiástica, que tenía en sus manos dispensar la gracia. De esto se deduce que la organización natural de la sociedad era apta para regular la vida mundana, y la iglesia solamente tenía que intervenir cuando el derecho positivo divino exigía alguna modificación del derecho natural. Fue Tomás de Aquino el que estableció las diversas etapas de la vida social desde la «naturalidad» hasta la «sobrenaturalidad»: *gratia non tollit naturam, sed perficit eam.* Esta concepción alcanza su

punto álgido en el catolicismo teocrático, que pretende incluir todos los ámbitos de la existencia bajo la «mirada patriarcal» del papa (Mensching). El protestantismo, en cambio, ofrecía una posición que, al menos de entrada, parecía que respetaba mucho más la autonomía del mundo. El *individualismo* religioso de Lutero esbozó el esquema sacramental medieval porque afirmaba que solamente puede darse la unión entre Dios y el hombre en la *conciencia* de éste; eso sí, a partir del exclusivo impulso extrinsecista de Aquél.[30] A partir de aquí se pueden detectar diversas evoluciones en la cultura occidental, como, por ejemplo, el «origen del capitalismo» (Weber), la secularización, la «desimaginación» simbólica, la serialización de la sociedad, etc.

En resumen podemos afirmar que la iglesia cristiana «ha desarrollado una gran cantidad de posiciones respecto al mundo: desde la indiferencia, sin olvidar en algunos casos, el rechazo radical, hasta el compromiso con el mundo. En todo momento, sin embargo, incluso cuando se presentaba una progresiva incorporación del mundo a la iglesia, se consideraba el mundo en su estado predado y natural solamente como algo provisional».[31]

6.2.1.2. *Secta*

El investigador alemán Ernst Troeltsch fue el primero que tematizó la oposición entre *iglesia* y *secta.*[32] Según este pensador, la «iglesia» posee un carácter conservador, centralista (nacional y/o internacional) y jerárquico; su orden jurídico se considera de origen divino y posee una objetividad total en forma de doctrina (ortodoxia) y de acciones (ortopraxis) declaradas oficialmente.[33] La «secta», en cambio, es una asociación de carácter subjetivo y minoritario que otorga la máxima importancia a la santidad personal. El *status* del

miembro de una secta es *adquirido,* ya que se somete voluntariamente a las doctrinas y a las prescripciones válidas en su interior; el *status* de los miembros de una iglesia es *adscrito,* porque se obtiene por el simple hecho de haber nacido en el seno de la comunidad y se hace oficial por medio de un rito de integración como, por ejemplo, el bautismo.[34] Con relación al mundo, tal como ya señalamos anteriormente, la iglesia aunque, a veces, se muestre crítica y distante respecto a las pretensiones mundanas, acostumbra integrarse, mientras que la secta se mantiene constantemente en tensión, excepto cuando se da —cosa que, por otra parte, es bastante frecuente-la «eclesiastización», es decir, su real «mundanización» y desaparición como *secta efectiva.*[35] La finalidad de las sectas, sobre todo tal como las interpretó Troeltsch, consistía en asegurar una fraternidad personal y directa entre sus miembros con la renuncia al dominio del mundo.[36]

Según Gustav Mensching,[37] que sigue de cerca los análisis de Troeltsch, lo que distingue a las sectas es la *parcialidad* y el *rigor* en las doctrinas y en los comportamientos de los individuos con el fin de salir victoriosos en el combate con el mundo. No hay duda de que en las sectas se practica una disciplina moral extraordinariamente estricta para así mantener la pureza de toda la comunidad. En este sentido, Max Weber afirma que «la secta se parece a una orden monástica».[38] Es posible encuadrar las sectas en dos tipos: 1) *sectas dogmáticas,* que propiamente son «escuelas», tal como sucede, por ejemplo, en muchas sectas hindús; 2) *sectas practicorreligiosas,* cuyo aspecto diferencial es una intensa piedad de sus miembros con la que pretenden tomar distancia respecto a la iglesia oficial, que mantiene la primacía en un lugar y en un tiempo determinados. Los momentos más importantes de la vida de las sectas son: 1)

crítica a la objetividad de las instituciones sagradas de las iglesias y a su función con vistas a la salvación de los fieles; es aquí donde se detecta la oposición de la piedad personal de los que pertenecen a una secta a la sacramentalidad objetiva, y a menudo incluso, objetivadora de las iglesias; 2) ética personal de los miembros de la secta en contraposición a la estética de masas propia de las iglesias; 3) el voluntarismo de los adeptos a los grupos sectarios, que se opone al carácter coercitivo que quieren imponer las iglesias en la conducta de sus fieles; 4) un momento particularmente importante de las sectas es el *radicalismo,* que se diferencia profundamente del carácter *permisivo* típico en las iglesias; 5) las sectas, sobre todo en el pasado, se encontraron a menudo en oposición a las iglesias y al estado; 6) finalmente, es conveniente distinguir entre las *sectas interiorizadas,* que practican alguna forma de *foga mundi,* y las *sectas activas y reformadoras,* que mantienen, como aspecto relevante de su «mensaje», la pretensión de modificar la configuración religiosa y social del mundo.

Como resumen de lo que acabamos de exponer podemos añadir que la «secta, como única detenedora de la verdadera doctrina, de los ritos adecuados y de unos modelos que garanticen la rectitud en el comportamiento social, se considera a sí misma como un grupo aparte, arrogándose a menudo una salvación absolutamente exclusiva. Las sectas muestran, además, cierta inclinación al exclusivismo».[39] El hecho de estar afiliado relativiza e, incluso, anula los demás compromisos de tipo secular que pueda haber contraído el individuo, y normalmente también excluye todos los demás compromisos de tipo religioso. «Al separarse de los demás grupos, las sectas impugnan la santidad y la legitimidad religiosas de las autoridades de estos grupos; el hecho de pertenecer a una secta determinada implica,

pues, un distanciamiento y, casi siempre, una profunda hostilidad hacia las otras sectas y hacia otros grupos religiosos.»[40]

6.2.1.3. *Denominación*

El modelo institucional llamado «denominación» fue elaborado por Richard Niebuhr en 1929 con el fin de señalar el *modus vivendi* de las diversas confesiones y grupos religiosos de Estados Unidos.[41] Niebuhr manifestó que, a causa del contexto más fluido (burgués) de la religiosidad norteamericana, las sectas habían adquirido las características de las denominaciones. «Entre las causas que posibilitan que las iglesias se conviertan en denominaciones es necesario señalar el éxito económico [de sus adeptos]. Las iglesias de los pobres, en algún momento, se convierten en iglesias de la clase media; al mismo tiempo que salen de su indigencia, pierden gran parte del idealismo que brotaba de su pobreza.»[42] Las denominaciones, en oposición a las iglesias, subrayan que no poseen en exclusiva el monopolio institucional de la salvación. Por eso prescinden del axioma «eclesiológico» fundamental *extra ecclesiam nullaa salus,* lo cual significa que adoptan una actitud tolerante ante los demás «caminos de salvación». El denominacionalismo, pues, es intrínsecamente ecuménico ya que no afirma ni defiende la «herencia de la religión» por medio de la oposición beligerante «ortodoxia-heterodoxia».[43] La diferencia entre la secta y la denominación es concreta en que esta última, a diferencia de la secta, dispone de una función ministerial especializada, lo cual significa un paso previo en el camino hacia la constitución de la iglesia.[44]

La denominación constituye una característica muy típica de la religiosidad norteamericana, que «minimiza la tendencia de la secta a la crítica del orden social, pero al mismo tiempo está

limitada por las fronteras de clase, de raza y, en algunas ocasiones, de región. En cierto sentido, la denominación puede designarse con el nombre de iglesia porque está en armonía sustancial con las estructuras de los poderes seculares».[45]

6.2.2. INSTITUCIONES PERSONALES

En este párrafo analizaremos algunas formas de institucionalización de la religión que directamente ejercen personas. Debemos dejar constancia de que incluiremos en este apartado algunas formas religiosas como, por ejemplo, el profetismo o la mística, que, por regla general, aparecen en la historia religiosa de la humanidad como completamente opuestas a cualquier forma de institucionalización.

6.2.2.1. *Sacerdocio*

En la mayoría de la religiones es posible detectar un *sacerdocio* que como organización cerrada y autónoma se opone a los *laicos* (de *laos* = pueblo).[46] Sabourin manifiesta que los magos, por ejemplo, operan a partir de una base individual, mientras que los sacerdotes acostumbran hablar en nombre de una divinidad, al mismo tiempo que están vinculados a un santuario y se proclaman los representantes autorizados de una tradición litúrgica y doctrinal.[47] Esto manifiesta que los sacerdotes poseen «esprit de corps»,[48] el cual se adquiere por medio de una preparación adecuada, la cual permite dominar las «técnicas» de su oficio.[49] Según Bertholet, «la función religiosa fundamental del sacerdote consiste en observar las reglas tradicionales del culto y controlar su cumplimiento, es decir, se ocupan de asegurar la continuidad del sistema religioso».[50] Widengren, sin embargo, limitando el alcance de la afirmación anterior, manifiesta que los sacerdotes en Grecia y Roma compaginaban sus deberes religiosos con su condición cívica y con su dedicación profesional.[51]

Como casi siempre, con relación a esta problemática, la opinión de Max Weber es del máximo interés. Para el pensador alemán, la nota esencial del sacerdocio es «la adscripción de un *circulo especial de personas* a un *culto regular,* vinculado a ciertas normas, a ciertos tiempos y lugares, y referido a una determinada *comunidad.* No hay sacerdocio sin culto, pero sí culto sin un sacerdocio especial: así en China, donde los órganos del estado y el *pater familiae* se cuidan del culto a los dioses reconocidos oficialmente y de los espíritus de los antepasados».[52]

Gustav Mensching traza una visión de conjunto de las notas distintivas del sacerdocio tal como lo han analizado las ciencias de las religiones:

1) los sacerdotes poseen el don de una fuerza misteriosa, activa y controlable por medio del rito, que le permite actualizar la acción sacramental, el sacrificio;

2) el sacerdocio puede ser hereditario, pero, por regla general, se adquiere por medio de un acto de consagración que otorga un carácter indeleble (como afirma el concilio de Trento, «qui nec deleri nec auferri potest»):

3) el sacerdote es funcionario de una institución religiosa;

4) posee un saber misterioso (doctrina teológica);

5)en ocasiones excepcionales, puede llevar a cabo funciones que pertenecen al orden jurídico.[53]

Finalmente, es necesario señalar que en las «religiones del Libro» (judaísmo, zoroastrismo y cristianismo), el sacerdocio se legitima sobre la base de las sagradas escrituras, mientras que éstas a su turno, son establecidas y justificadas por los sacerdotes (cuestión del *canon* de los libros sagrados). Esta problemática, que en todas las religiones universales posee una enorme complejidad histórica y cultural, inevitablemente da lugar a la

aparición del fenómeno de la *heterodoxia,* es decir, provoca la actitud de los que no están de acuerdo con la interpretación de las escrituras sagradas que, coercitivamente, ofrecen los sacerdotes (sobre todo, la alta jerarquía) en sus teologías.[54] La herejía nunca deja de ser la pretensión de interpretar *de otro modo,* pero sobre todo *más correctamente, las escrituras sagradas de una determinada religión. Aquí tiene su* origen la controversia del hereje con el sacerdote y con la iglesia oficial: *biblia est omnium seditionum occasio* (Lutero).[55]

6.2.2.2. *Chamanismo*

En principio, una precisión terminológica. «El chamanismo *stricto sensu* es primordialmente un fenómeno religioso siberiano y de Asia central. El término nos viene, a través del ruso, a partir del tongús *shaman.* En las otras lenguas del centro y norte de Asia, los términos correspondientes son: el yacut *ojun,* el mongol *bügü, böga* y *udagan,* el turcotátaro *kam.* Hemos intentado explicar el término tongús por medio del pâli *samana,* pero esta etimología es controvertida. En toda esta área inmensa que alcanza el centro y norte de Asia, la vida magicorreligiosa se centra en el chamán. No es correcto afirmar que sea el único manipulador de lo sagrado, ni que la actividad religiosa esté totalmente confiscada por él. En muchas tribus, el sacerdote sacrificador coexiste con el chamán, sin dejar de señalar que todos los jefes de familia son al mismo tiempo los cabezas del culto doméstico. A pesar de todo, el chamán es la figura dominante porque, en toda esta zona, donde la experiencia extática se considera como experiencia religiosa por excelencia, el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis. Una primera definición y, quizá la menos audaz de este fenómeno complejo es: chamanismo = *técnica del éxtasis.»*[56]

Sabourin afirma que, «mientras que el sacerdote sirve en el

altar, en el templo o en el santuario como representante de la comunidad, el chamán es más una figura carismática individual que, a diferencia del sacerdote, no ejerce sus funciones de manera corporativa».[57] La experiencia mística o el *éxtasis,* como consecuencia del «cara a cara» con la divinidad (Lowie), es un elemento esencial de la iniciación chamánica.[58] Por su parte, Jensen señaló que lo que caracterizaba al chamán era «una *capacidad psíquica particular* que le confería el poder de actuar como mediador entre los hombres y sus deidades o, respectivamente, los espíritus».[59] Esto significa que los chamanes, como «especialistas del alma», son los garantes de la *salud* física, psíquica y espiritual de la sociedad donde se muestren activos.

Parece ser que en Siberia y en las regiones del norte de Asia los caminos habituales para el reclutamiento de los chamanes son: 1) la transmisión hereditaria de la profesión chamánica; 2) la vocación espontánea (la «llamada» o la «elección»). Encontramos individuos que han sido chamanes por decisión propia (en algunas tribus altaicas) o bien por voluntad de los componentes del clan (en el pueblo tongús). Sin embargo, esta clase de chamanes están considerados como chamanes de peor calidad que los que han heredado esta profesión o bien han seguido la llamada de los dioses o de los espíritus.[60]

No se puede hablar de una manera estricta de religión chamánica, ya que este fenómeno se puede detectar en pueblos y culturas que disponen de formas religiosas muy diversas.[61] Se pueden observar prácticas chamánicas en el norte y centro de Asia, en Norteamérica y Sudamérica, en India e Indonesia, aunque son los pueblos cazadores los que manifiestan una predisposición más acusada por las formas extáticas que son propias de las tradiciones chamánicas. En África, las formas de

auténtico chamanismo están poco desarrolladas.[62]

Las prácticas chamánicas están destinadas a superar los estadios de abatimiento o desesperación que irrumpen sobre los pueblos e individuos a causa de la presencia insuperable de la contingencia en la vida cotidiana. Por eso, se puede afirmar que la praxis chamánica es una *terapia* en acción.[63] El chamán lleva a cabo una retahíla de *curas* y *sanadones* que aportan la *salvación (=salud)* a los que en ellos confían. El punto álgido de este proceso salvador es el «vuelo al cielo» del chamán en pleno éxtasis.[64] Como conclusión afirmaremos que «el chamán cumple sobre todo una función 'espiritual': se ocupa exclusivamente del itinerario del alma del animal sacrificado. Se comprende con facilidad por qué: el chamán conoce este itinerario y, además, es capaz de guiar y aconsejar al 'alma', sea de hombre o de animal».[65]

6.2.2.3. *Adivinos, brujos, hechiceros*

Estos especialistas religiosos no tienen tanta importancia como los mencionados anteriormente. «Un adivino es un especialista religioso cuya principal función consiste en descubrir la voluntad y las intenciones del poder sobrenatural o en averiguar los aspectos más relevantes del juicio divino.»[66] Se considera que los brujos poseen un arte secreto que, de acuerdo con las creencias populares, es susceptible de utilizar con finalidades perversas y perniciosas para otras personas. Habitualmente, las acciones de los hechiceros son calificadas de malintencionadas, pero, al contrario de los brujos, que poseen unas capacidades innatas, las llevan a cabo poniendo en práctica un conjunto de técnicas que han aprendido.[67]

6.2.2.4. *Profetismo*

De la misma manera que, en el ámbito religioso, el sacerdote representa la *atestación,* el profeta es el representante de la

contestación del orden establecido (sobre todo el de la «religión oficial» sacerdotal). La actitud de respuesta del profeta se fundamenta en «su comunión inmediata con la divinidad; de esta comunión, la intensidad es mucho más importante que la continuidad»,[68] Esto manifiesta que lo que sobre todo caracteriza al profeta es el *carisma personal,* su don personal para anunciar la novedad de una doctrina religiosa o de un mandamiento divino.[69] "Los profetas no reciben su misión por encargo de los hombres sino que la usurpan [...] Los profetas usurpan su poder gracias a la revelación divina y de una manera preponderante con una finalidad religiosa."[70]

Por regla general, el profeta, y en esto se diferencia del sacerdote o del adivino, no sigue ningún *cursus* para aprender un conjunto de técnicas sagradas, sino que la conciencia de su misión le asalta de golpe sin ninguna preparación previa.[71] De la misma manera que el reformador mira el pasado e intenta reintroducir en su presente la perfección atribuida a los orígenes, el profeta mantiene su mirada fija en el futuro y "considera las cosas de este mundo a la luz de su destino final. Por eso, la escatología posee una importancia tan grande en la profecía".[72] Corresponde al sacerdocio asentar una doctrina religiosa vencedora —"posprofética", podríamos decir— o bien fijar sistemáticamente la doctrina tradicional para que pueda resistir los ataques de los profetas y de los herejes. La postura contraria es la que califica al profeta y su misión, la cual, según Weber, "inutiliza los valores mágicos del oficio sacerdotal".[73] Por eso, frente a la exigencia de absolutismo del sacerdocio y de la "religión oficial", irrumpe la exigencia de absolutismo del profeta, que descalifica el contenido y el valor de las prácticas formalistas impuestas por un sacerdocio mundanizado.[74]

Es necesario manifestar que el profeta es el encargado de

desvelar la totalidad del sentido oculto (salvación, curación radical del ser humano, fundamento de la existencia) a sus coetáneos. Esta “revelación” acostumbra ser la causa principal de su marginación y, en algunas ocasiones, incluso de su eliminación por el sistema religioso oficial. Está justificada la opinión (mantenida sobre todo por el “sistema” religioso oficial) según la cual el profeta es un revolucionario que se opone al sacerdocio como institución que debe ser estructuralmente conservadora. (Esto no es un obstáculo porque, a veces, el sacerdote se conviene en profeta). Mientras que el sacerdocio se basa en la continuidad porque tiene como misión garantizar la propia tradición religiosa, el profetismo se fundamenta en la intensidad del contacto y de la experiencia de la divinidad: la llamada profética está máximamente individualizada y restringida a un instante concreto.

Según la opinión de Mensching, los profetas, a causa de la inmediatez de sus relaciones con la divinidad, son los exponentes más cualificados de un monoteísmo exclusivista y radical. Es comprensible, por lo tanto, que presenten el *kerygma* que anuncian con pretensiones de absolutismo. Este absolutismo posee doble aspecto: 1) rechaza las demás formas religiosas; 2) reclama un carácter definitivo para la revelación que anuncian los profetas en su predicación.[75]

Es muy frecuente que los profetas censuren las prácticas formalistas y “barrocas” de la “religión oficial”, tal como, por ejemplo, se desprende de la crítica de Buda de las formas cultuales y las determinaciones de la pureza legal bramánica. Es evidente, pues, que los profetas se caracterizan, por una parte, por crear muchos problemas a la organización sacerdotal y por otra, porque, aunque a menudo se ejecutan “legalmente” o, al menos, se expulsan de la comunidad como perturbadores del

orden religioso y social, más tarde son asumidos por la institución sacerdotal y elevados a la categoría de símbolos religiosos.

Donde se manifiesta más claramente el conflicto entre el profeta y el sacerdote es en la cuestión de la legitimación de estas dos figuras religiosas. Para el sacerdote, el profeta no dispone del poder absoluto que reclama porque no es suficientemente evidente que sea el mensajero adecuado y legítimo de la divinidad, en cuyo nombre habla y actúa. Para el profeta, el sacerdote, por su debilidad espiritual, se ha convertido en un funcionario incapaz de facilitar el encuentro del hombre con lo sagrado; además, también le reprocha que con frecuencia esté en connivencia con el poder político y con las clases dominantes con la finalidad de pervertir no sólo el orden religioso, sino también el social y cultural.[76]

6.2.2.5. *Reforma*

Según Gustav Mensching, los reformadores religiosos son casi siempre "profetas secundarios".[77] Está comprobado que los reformadores no acostumbran creer en el progreso, en la evolución de la religión, sino que buscan prioritariamente el retorno a los orígenes: *ad fontes* es su lema. "Reformarse significa volver a encontrar la forma, es decir, la consistencia interior, la estabilidad natural, volver a ser uno mismo sin desemejanzas, sin ninguna dualidad entre uno mismo y el otro, en la plenitud de su 'idea' ejemplar, ser verdadero."[78] La protesta de los reformadores va dirigida principalmente contra los detento res del poder sagrado constituido, al cual acusan de interpretar oblicuamente, de acuerdo con sus "intereses mundanos", las escrituras sagradas. A partir de aquí se inicia un proceso de deslegitimación del sacerdocio oficial, ya que se pone en duda su continuidad con la tradición religiosa original. El fenómeno de

la reforma se da en todas las religiones que disponen de un cierto desarrollo institucional y, consecuentemente, no debe limitarse a las Reformas protestantes del siglo XVI.

A menudo, el reformador está muy cerca del hereje, sobre todo si su interpretación y su recurso a la experiencia religiosa original del Maestro no alcanzan el acuerdo de la ortodoxia imperante y solamente están aceptados por una parte no significativa de los adeptos a una determinada religión. El punto de *partida* del reformador es la constatación de que la situación presente de la religión es "babilónica". De todas formas, es necesario señalar que el punto *decisivo* de su reforma (o de su herejía) es la interpretación y aplicación diferentes que hace de las sagradas escrituras. Los reformadores acostumbran utilizar el *sola scriptura* como trampolín para saltar sobre las tradiciones hermenéuticas sacerdotales para así ir al encuentro del supuesto sentido original y puro de una determinada religión. De esta forma oponemos de manera beligerante las tradiciones sacerdotales a las fuentes de la religión, las doctrinas sacerdotales al sentido original de las escrituras sagradas.[79]

Resumiendo, podemos señalar que los reformadores religiosos no intentan ofrecer una *nueva creación religiosa,* sino la *renovación* de la experiencia religiosa que tuvo lugar *in illo tempore* de los valores perdidos, viciados u olvidados a causa de la corrupción que es inherente al paso del tiempo y, sobre todo, como consecuencia de los intereses bastardos de la casta sacerdotal. No es extraño, pues, que las reformas religiosas, al menos al principio se presenten muy antisacerdotales, subrayando los elementos y aspectos laicos de la auténtica espiritualidad. No debemos olvidar, sin embargo, que con el paso del tiempo, la reforma se "eclesializa" y da lugar a nuevas formas de preeminencia de la casta sacerdotal.

6.2.2.6. *Mística*

En un principio debemos dejar muy claro que solamente nos referiremos a algunos aspectos de la enorme problemática que existe alrededor de la mística.[80] Es necesario señalar que algunos investigadores han interpretado los fenómenos místicos como negación de la religión porque, por regla general, el universo de las *mediaciones* es muy sospechoso para los místicos. En efecto, es incontrovertible que las mediaciones religiosas pueden llegar a ser finalidades en sí, pervirtiendo la intención religiosa del ser humano, la cual entonces se circunscribe a la validez real, siempre tan provisional y esmirriada, de los "artefactos religiosos". Casi sin excepción, para los místicos, el mundo del hombre —esta extraña combinación de naturaleza y cultura— acostumbra ser considerado muy ambiguo, tanto en relación con su valor "objetivo" como en relación con el valor que en cada caso, le otorga el ser humano. La consecuencia que se desprende de todo esto es que el mundo no es otra cosa que la cárcel del alma, de la que es necesario librarse para alcanzar la salvación.[81] Por otra parte, es fácil observar que muchos místicos mantienen una actitud sumamente negativa ante la historia porque su contingencia y su variabilidad no pueden ser el marco en el que se manifiestan lo eterno y lo intemporal. El contacto con la historia comporta, casi siempre, la pérdida o el olvido de lo eterno, que entonces se disipa y se echa a perder en el caos de los sentidos y de las impresiones pasajeras, que propician la *ilusión del juego* en vez de edificar el *yo como tal.*

Friedrich Heiler, siguiendo a Nathan Söderblom, define la mística como "la forma de relación con Dios en la cual el mundo y el yo están negados radicalmente, y la personalidad se disuelve, se pierde, se introduce en la unidad infinita de la divinidad".[82] Se ha señalado que la experiencia mística puede

adoptar formas *personales* o *impersonales.*[83] Estas últimas, parecen las más características. Se trata entonces de una divinidad *inactiva* que, como afirma Plotino *(Enneades,* 1, 7, 1) está frente al mundo “reposando”, “más allá de la acción”; o, como subraya Filón de Alejandría, esta divinidad es más elevada que cualquier virtud, cualquier bien, y que cualquier belleza. En el éxtasis, el místico experimenta la divinidad, en la cual termina cualquier clase de diversificación, de diferencia, de movimiento, tanto en la vida del alma como en el mundo exterior. Como escribe Heiler, “el éxtasis es el punto final de la despersonalización, que se lleva a cabo en la vida mística”.[84] En la experiencia de Dios de tipo personal, en cambio, “el infinito toma una forma terrenal, el *summum bonum* se convierte en un dios redentor personal”. De todas formas, es necesario subrayar que la meta final de la mística personal, ya sea en el cristianismo, o en el islam, o en el culto a Shiva, es *impersonal* porque se trata *también* de la disolución de la persona en lo divino. La forma personal de la divinidad es provisional y, de alguna manera, pertenece al mundo de las meras apariencias. El Maestro Eckhart afirma explícitamente, cuando hace la distinción entre *dioses* y *deidades,* que quien “tiene un dios” todavía no ha alcanzado lo que es superior y último, que es el Uno *neutral(*= ni esto ni aquello). Por eso es posible afirmar que la religiosidad mística, aunque tenga unos inicios personales, está indefectiblemente orientada hacia lo impersonal.[85]

El punto culminante de la experiencia mística es la *unio mystica,* que es el conocimiento intuitivo y la realización experiencial de la unión del alma individual con lo divino, en lo cual termina entonces el “principio de individuación”, es decir, la dicotomía objeto-sujeto. Al mismo tiempo se da una efectiva desvinculación del alma de todo lo que es parcial y finito. No

hay duda de que todas las formas místicas, pese a las notables diferencias expresivas que se pueden detectar entre ellas, poseen un marcado "aire de familia" que permite, por un lado el rechazo de los impulsos y de los afectos que imperan en la existencia centrada en el propio yo y, por otro, la fusión inconmovible en *lo que solamente es,* sin pasado y sin futuro, sin deseo y sin variación. El Maestro Eckhart escribe: "El hombre que vive en el amor de Dios debe ser para él mismo como un muerto, y ha de considerar todas las cosas creadas y a sí mismo como alguien que se encontrara a mil millas de ellas. Éste permanece en la inmutabilidad y en la unidad. Este hombre debe haber abandonado el mundo y a sí mismo. Quien ha abandonado y es abandonado y no tiene en consideración ni por un instante lo que ha dejado permanece para siempre inmóvil e invariable en sí mismo".[86] Esto significa que el místico se somete a un proceso de defunción de todos los afectos y deseos vitales. Para designar este proceso, se emplean muchas denominaciones como, por ejemplo, *catarsis* (Platón), *hapiosis* (neoplatonismo), *annihilatio, consunción,* etc.

Los místicos no entran en conflicto casi nunca con la autoridad eclesiástica porque acostumbran pasar de largo pacíficamente, a despreocuparse de las formas externas de la religión. Como ya hemos señalado, su intención fundamental consiste en integrarse en la divinidad al margen de las expresiones de las religiones históricas. Ya hace muchos años que Ernst Troeltsch dijo que para el místico "todo lo que es eclesiástico, histórico, dogmático, objetivo y objeto de autoridad se cambia en unos simples medios de estimulación para provocar la experiencia personal, que es lo único que tiene valor y sobre la cual se fundamenta con exclusividad la esperanza de la salvación".[87] Por todo esto, el místico no conoce ni reconoce

una revelación histórica (profética), externa a su persona, sino solamente una revelación interior (que no es otra cosa que un "autorreconocimiento"), que lo sitúa, a menudo casi "naturalmente" en la inmediatez de la divinidad *(unio mystica)* y que por eso mismo, es infinitamente superior a cualquier autoridad constituida.[88]

BIBLIOGRAFÍA

Adams, W. Y., *The Philosophical Roots of Anthropology,* Stanford (California), CSLI Publications, 1998.

Beattie, J., *Otras culturas.* Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología social, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Benveniste, É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (2 vol.), Madrid, Taurus, 1983.

Desroche, H., *Sociología y religión,* Barcelona, Península, 1972.

Duch, L., *El libro en las religiones,* Madrid, Fundación Santa María, 1989.

Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques de l'extase,* París, Payot, [2]1967.

Fustel de Coulanges, N. D., *La ciudad antigua.* Introducción de G. Dumézil, Barcelona, Península, 1984.

Hill, M., *Sociología de la religión,* Madrid, Cristiandad, 1976.

James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Madrid, Cristiandad, 1973.

Koslowski, P. (ed.), *Die religiose Dimension der Gesellschaft.* Religion und ihre Theorien, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1985.

Mair, L., *Introducción a la antropología social,* Madrid, Alianza, 21975.

Sabourin, L., *Priesthood.* A Comparative Study, Leiden, Brill, 1973.

Troeltsch, E., *Die Soziallebren der christlichen Kircben und Gruppen [1911],* Aalen, Scientia, 1965.

Waal, A. de, *Introducción a la antropología religiosa,* Estella,

Verbo Divino, 1975.

Wach, J., *Sociologie de la religion,* París, Payot, 1955.

Weber, M., *Economía y sociedad.* Esbozo de sociología comprensiva (2 vol.), México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2]1964.

Wilson, B., *Sociología de las sectas religiosas,* Madrid, Guadarrama, 1970.

Zinser, H., *Der Markt der Religionen,* Munich, Wilhelm Fink, 1997.

VII. LAS ACCIONES RITUALES Y MÍTICAS

En este capítulo nos proponemos abordar dos temas esenciales en el estudio de los fenómenos religiosos: el *culto* y el *mito.* Es necesario decir que son dos temas que muchos autores consideran inseparablemente coimplicados ya que entienden que la expresión cultural representa el "mito en acción", mientras que la narración mítica concreta el "argumento" del culto. Al margen de la interdependencia y la primacía de uno respecto al otro que se pueda establecer, no hay ninguna duda de que el mito y el rito declaran algunos de los aspectos más eficientes de las religiones como *formas prácticas de dominación de la contingencia.*[1] Por esta razón los presentamos juntos.

7.1. INTRODUCCIÓN AL RITO

En este párrafo nos referimos a las acciones rituales, las cuales acostumbran ser ejecutadas por los miembros de unas instituciones personales en el seno de unas instituciones impersonales. Esta interacción no es otra cosa que la praxis cultual.[2] En primer lugar, es necesario advertir que, de acuerdo con la etimología, el término *rito* (sánscrito: *rita)* designa lo que se realiza conforme con las *ordenaciones* y las *prácticas* establecidas desde la antigüedad.[3] Por otra parte, el término *culto* deriva del latín *cultus* ("cura", "veneración"). Cicerón habla del *cultus deorum,* y san Agustín, del *cultus dei* con el sentido general de "veneración de los dioses" y de "veneración de Dios". Habitualmente, la Vulgata utiliza la palabra *cultus* con el significado de "costumbre ritual". Fue, no obstante, la escolástica quien otorgó a la palabra el abanico de significados que han llegado hasta nosotros. De una manera paradigmática para el futuro, santo Tomás de Aquino llevo a cabo una profunda distinción entre el *cultus exterior* y el *cultus spiritualis.*

Los autores modernos acostumbran utilizar los términos

culto y *rito como sinónimos. En cambio, los antiguos, por ejemplo, Nicolás de* Cusa, distinguían claramente el campo semántico de los dos términos. La diversidad histórica de ritos *(diversitas rituum)* de las religiones, cuyo origen está en la diversidad de culturas, de temperamentos, de posibilidades naturales, tenía una base común, que era la veneración de Dios *(religio et cultus).* Algunos investigadores como, por ejemplo, Wallace, O'Dea, Spiro, mantienen que el culto es una forma de concepto englobador que alcanza a todas las prácticas rituales de un grupo humano determinado. Siguiendo a Bernhard Lang, creemos que la distinción entre *culto, ritual* y *rito* puede ayudar a una mejor comprensión del fondo de la cuestión. "Se entiende por culto el conjunto de la vida ritual de una religión determinada y, en consecuencia, se habla del culto de la antigua religión romana, del culto de la iglesia católica, etc. Un ritual es un complejo de acciones rituales, que se practica por unas circunstancias muy precisas como, por ejemplo, la misa católica o el bautismo cristiano. Como rito se designan los componentes de un ritual como, por ejemplo, la triple aspersión con agua del neófito o la muestra de la hostia después de la consagración en la misa católica.[4]

7.2. DEFINICIÓN

Jean Cazeneuve hace la siguiente descripción de rito: "Es un acto individual o colectivo que siempre, incluso en el caso de que sea suficientemente flexible para la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en el acto hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición, aunque sea parcial, de otro gesto o de otra palabra, o que no contengan ningún elemento destinado a repetirse, pueden constituir verdaderamente actos mágicos o religiosos, pero no son nunca actos rituales".[5] Por lo

tanto, “la repetición es una parte inseparable de la esencia del rito”.[6] Es conveniente tener presente que no debe confundirse nunca el rito con la costumbre, ni siquiera con la costumbre religiosa. La repetición del rito en el espacio y en el tiempo sirve para que el mundo extraempírico sea accesible y experimentable para los humanos. Esta característica esencial de todo acto ritual permite afirmar que “llamamos rito a un acto que se repite con una eficacia que es, al menos en parte, de orden extraempírico”.[7] Fortes ha manifestado que lo que distingue el rito de lo que no lo es consiste en que aquél esta *dirigido hacia lo que está oculto.* “De manera más exacta, definiría el rito como un método que permite, en primer lugar, aprehender lo que está oculto, es decir, comprender lo que está escondido en los acontecimientos y en los incidentes que sobrevienen a las personas de una cultura particular; en segundo lugar, permite vincular estos acontecimientos a las creencias y a las posibilidades rituales de esa cultura; y, finalmente, permite que se incorpore lo que es comprendido y vinculado a la existencia normal de los individuos y de los grupos.”[8] Además, es necesario señalar que “el hombre de las sociedades técnicamente poco avanzadas —y no solamente él— vive en un mundo en el que lo irreal y lo real están mezclados; [este hombre] dispone de diversas formas religiosas o sociales, cuya razón y dignidad no llega a captar el observador poco sagaz. Esta mezcla aclara el sentido de las ceremonias místicas, a las que la repetición aparente, sin embargo, efectivamente, la renovación periódica, ha dado el carácter de rito. De esta forma se manifiesta el acontecimiento que ha sido renovado con un fervor parecido al del primer día y que es, en cierta manera, paralelo al que actualmente se llama *engagement* de la persona”.[9]

La cuestión que seguidamente planteamos es: ¿por qué el

hombre practica el rito? Se sabe que la “condición humana” está sometida a múltiples peligros y riesgos porque, fundamentalmente, el hombre es un *ser contingente.*[10] En muchas ocasiones, el rito es una forma concreta de asumir libremente esta condición en medio de todos los obstáculos y limitaciones de la vida. Sin embargo, es necesario señalar que también puede ser una manera “cómoda” de renunciar a la propia libertad, clausurándose en la monotonía sin horizonte del *semper ídem.* También se ha señalado a menudo que el rito es un medio idóneo para reducir la angustia del ser humano ante los aspectos imprevisibles y enigmáticos de la existencia humana.[11] En cualquier caso, sin embargo, el creyente que practica un ritual o participa en él está convencido de su eficacia a causa de la presencia en él de la divinidad, la cual posibilita en la praxis ritual la unión eficaz de una *acción* (rito) con un *sentido.*[12]

A causa de la fragilidad de la “condición humana”, el hombre debe practicar los rituales, ofrecer ofrendas y cumplir promesas para mover a compasión a los dioses y a los espíritus.[13] Hocart ha manifestado que la misión del rito es doble: 1) alcanzar una meta inmediata y precisa como, por ejemplo, obtener buena cacería, excelentes cosechas, descendencia abundante, etc.; 2) conseguir unas finalidades más generales que este autor resume con el epígrafe *salud,* porque conviene no olvidar que el rito es una expresión plástica y, a menudo también, dramática del ilimitado interés del hombre por la *vida.*[14]

Con relación al culto, debe señalarse que se trata de un medio muy importante de *comunicación* y de revelación de lo que está oculto.[15] Thomas O’Dea[16] ha escrito que el culto es “sobre todo una *manifestación* de sentimientos, de actitudes y de relaciones”. El ser humano, porque vive comunitariamente con otros seres humanos, necesita *medios de comunicación,*

ordenaciones de las palabras (O'Dea) que le permitan expresar todas las cuestiones decisivas para su existencia.[17] En la sociedad actual hay una enorme cantidad de posibilidades de comunicación; en la antigüedad, en cambio, el culto constituía *la* comunicación por excelencia.[18] Como escribe Jensen, «el culto era el medio de comunicación preferido por la comunidad no estratificada socialmente y, por lo tanto, culturalmente homogénea, sin que se pueda afirmar por esto que haya sido la creación de "un alma colectiva».[19] En su día Émile Durkheim señaló que "los ritos son unas reglas de conducta que prescriben como se debe comportar el hombre con las cosas sagradas".[20]

Resumiendo podemos indicar que las características más importantes del rito son:

1) posee regularidad pautada y periodicidad, sobre todo en relación con fiestas determinadas y aniversarios;

2) tiene sentido para ciertas personas;

3) se acostumbra presentar de una manera dramática;

4) produce unanimidad de sentimientos en la población por medio de una experiencia vicaria y participativa;

5) no consigue unanimidad cuando:

a) su frecuencia es insuficiente;

b) es excesivamente formalista;

c) su dramatismo y su sentido no son suficientemente "visibles";

d) entra en conflicto directo con otros valores de la sociedad.

7.3. CLASES DE RITOS

Creemos que la mejor clasificación que se puede hacer de los ritos consiste en dividirlos en *periódicos* y *no periódicos.*

7.3.1. RITOS PERIÓDICOS

También llamados "ritos estacionales",[21] tienen la función de producir un impacto colectivo. Normalmente señalaban el inicio del ciclo agrícola, el final de la época de las cosechas, la conmemoración de la fundación de la comunidad, el aniversario de un hecho importante para la misma, etc.[22] Los ritos periódicos acostumbran practicarse de acuerdo con el ritmo marcado por las estaciones del año porque el *calendario* de los rituales periódicos posee un acusado matiz cósmico.[23] No debe olvidarse que el cosmos, en su doble vertiente de orden y belleza, es el paradigma que el ser humano como *microcosmos* y la sociedad como *cuerpo* deben reproducir en lo concreto de su vida cotidiana.[24]

Entre los ritos periódicos merece especial atención la fiesta de *año nuevo* que acostumbra constituir el centro neurálgico de la vida religiosa de los pueblos de cultura agrícola.[25] En esta fiesta, la figura del *rey ocupaba el lugar de referencia para la acción cultual ya que como protagonista otorgaba consistencia plástica al drama narrado por el mito* cosmogónico.[26] Éste expresaba dramáticamente el proceso de la naturaleza, que moría para volver a renacer completamente restaurada y vivificada después de un lapsus de algunos días de yacer en brazos de la muerte. La organización social también estaba vigorizada y asegurada para el futuro después del drama ritual del año nuevo ya que el rey, que constituía la cúspide de la pirámide social, demostraba prácticamente que era el factor aglutinante de la comunidad porque proporcionaba a sus súbditos, mediante la recitación del mito cosmogónico, los medios adecuados para vivir un año más en medio de una naturaleza renovada y bendecida por los mismos poderes sobrenaturales que en los orígenes habían establecido que los

bienes de la tierra estuviesen a disposición del ser humano.[27] Como indica E. O. James, el drama ritual no es una explicación "científica" del proceso cósmico del origen de la vida y del mundo, sino que es un intento, renovado anualmente, de mantener una relación correcta con la "máquina mundana" y con las fuerzas espirituales que controlan los asuntos humanos.[28]

7.3.2. RITOS NO PERIÓDICOS

Se llevan a cabo en los momentos cruciales de la vida del individuo y de la sociedad (nacimiento, matrimonio, guerra, defunción, peste, etc.). Con su concurso se intenta dar la cara con éxito a la nueva situación individual y colectiva que ha sobrevenido después de una ruptura significativa en el curso de la existencia.

En 1909, Arnold van Gennep introdujo la expresión «rites de passage» para denominar la ritualización a que están sometidos los miembros de la sociedad, sobre todo los de las sociedades simples, para poder *pasar* de una situación social a otra.[29] Este autor señala que el hombre no se convierte en miembro de la sociedad por el solo hecho de haber nacido en ella, sino que es necesario que sea incorporado de una manera explícita mediante una ceremonia ritual, la cual sirve para legitimar socialmente tanto la adscripción del individuo a la sociedad como la aceptación que hace del el cuerpo social. Los «ritos de paso» tienen lugar en todos los momentos importantes de la existencia del individuo, es decir, en los momentos *(umbrales)* en los que se realiza una "mutación ontológica de su *status.* Según Van Gennep, un "rito de paso" consta de tres etapas: *separación, transición* y *agregación.* Es necesario que el individuo se desvincule realmente *(ritualmente)* de su vida anterior para que pueda ejercer adecuadamente el nuevo rol

social que le ha sido asignado por la sociedad. En opinión de Fortes,[30] el individuo no actualiza un rol social de la misma manera que, por ejemplo, un actor recita su papel, sino que le será necesario convencerse moralmente del alcance y de la importancia del nuevo *status* que adquirirá y, en consecuencia, de todas las obligaciones a las que se habrá de someter.

Uno de los ritos no periódicos más importantes es la *iniciación,* que según Jensen, consiste en "la introducción de los jóvenes en el orden imperante en la comunidad, convirtiéndoles en miembros activos de la tribu".[31] Mircea Eliade señala que «cualquier sociedad primitiva posee un conjunto coherente de tradiciones míticas, una "concepción del mundo", y es esta concepción lo que se le revelará gradualmente al novicio en el curso de su iniciación. Debemos ver que no se trata exclusivamente de una "instrucción", en su sentido actual. El neófito no llega ha hacerse digno de la enseñanza sagrada hasta el final de una preparación espiritual».[32] Eliade señala sobre todo el cambio de status ontológico que se realiza mediante el proceso de iniciación, lo cual significa que pone el énfasis en el sentido existencial de este rito. Al contrario de una gran mayoría de investigadores para los que la iniciación consiste tan solo en una "adaptación" del individuo a su nuevo rol social, el investigador rumano mantiene la opinión de que, después de la iniciación, "el neófito goza de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convenido en *otro"*.[33]

7.4. EL SACRIFICIO

Debemos considerar con detenimiento la cuestión del sacrificio porque, en la mayoría de las religiones, acostumbra constituir el punto álgido de los actos culturales. Aquí nos limitaremos a aportar algunas precisiones muy esquemáticas sobre esta cuestión, sin entrar en la polémica que, desde el siglo

pasado, se ha desovillado alrededor de la interpretación del sacrificio.

Geo Widengren reconoce que es imposible ponerse de acuerdo sobre el alcance del término *sacrificio.*[34] Etimológicamente, la palabra *sacrificium* significa *sacralización,* hacer sagrada la víctima que se ofrecerá en sacrificio, consagrarla a la divinidad.[35] John Beattie ha señalado que, en medio de la diversidad de comprensiones del sacrificio, lo que siempre está ahí es su carácter *simbólico* porque, en último lugar, se trata de un drama, no de una técnica. Con la consagración, el objeto sacrificado deja de ser lo que era anteriormente (un buey, una gallina o un vegetal) y adquiere a los ojos de los sacrificadores un nuevo *status,* llega a ser algo más: un símbolo hecho por el hombre para que sea posible la comunicación con el mundo del *mas-allá.*[36] «Afirmar que los símbolos son hechos por el hombre no equivale a desacreditar la validez de la religión, porque el ritual es una afirmación sobre alguna cosa, no sobre él mismo. El estudio comparativo de las creencias y de las prácticas religiosas de otras culturas, sin embargo, puede sugerir que en la religión, de la misma manera que en las otras formas de comportamiento simbólico, se desfigura la realidad si no se toma como verdad última el símbolo y no lo que simboliza, que con frecuencia es indefinible.»[37]

El sacrificio, que ha adoptado formas culturales muy diferentes en la historia religiosa de la humanidad, permite, como lo expresó Marcel Mauss, la comunicación del ámbito profano con el sagrado por medio de la mediación de la *víctima,* [38] Esta teoría permite establecer un puente entre la de Tylor (el sacrificio como oblación) y la de Robertson Smith (el sacrificio como comunión),[39] que, en el siglo pasado yen las primeras décadas del siglo XX, tanta influencia ejercieron en las

investigaciones en torno de esta problemática. Uno de los investigadores que más se ocuparon de esta cuestión, Marcel Mauss, mantiene la opinión de que la *circulación,* el ir y venir de personas y cosas, es una constante de la praxis del sacrificio. Por eso el *do ut des* es la fórmula que de forma más clara expresa lo que ocurre en el sacrificio:[40] los hombres hacen oblación de algo a la divinidad con el fin de que ésta se muestre generosa y comprensiva con ellos. De esta manera se establecieron las figuras y el marco social de *dar,* de *recibir* y de *devolver* en la sociedad humana los cuales tienen la misión de conseguir que en el centro mismo del *movimiento* social, se afianzara la *estabilidad* social.[41]

El estructuralismo, sobre todo Claude Lévi-Strauss, ha mostrado un gran interés crítico por las estructuras del sacrificio. Lo que en la praxis del sacrificio interesa a este investigador es el sacrificio como sistema de intercambios, como don recíproco; por lo tanto, no es el significado el centro de sus investigaciones científicas, sino el significante; sus análisis no tienen como objeto el contenido de las acciones del sacrificio, sino las estructuras que las articulan. En una palabra: los estructuralistas buscan sobre todo una forma de "comunitarismo formal" que, de acuerdo con su opinión, está en la base, como pauta insuperable, de todo lo que piensa y ejecuta el ser humano. Por esto es comprensible que con relación al sacrificio no busquen la determinación de su *sentido,* sino que, por regla general, se limiten a averiguar las estructuras gramaticales y las correspondencias lógicas que manifiesta la "lógica" del sacrificio como tal.[42]

«Se entiende por sacrificio la acción religiosa, el rito, que, por medio de la consagración a una divinidad de un ser vivo, de una especie vegetal o de un objeto, crea un vínculo entre esta

divinidad y la persona que ejecuta el rito. Todo esto se lleva a cabo partiendo de la premisa de que el rito señalado puede influir a la divinidad en el sentido que pretende el oferente.»[43] A partir de aquí Widengren distingue tres grandes tipos de sacrificio: 1) de oblación; 2) de expiación; 3) de comunión.[44] El sacrificio de oblación tiene su fundamento simplemente en el *do ut des*. No se trata, como se afirma a menudo, de una especie de contrato, hecho de obligaciones recíprocas, con la divinidad, sino que lo que se busca primordialmente es la creación de un vínculo amoroso entre el hombre y los dioses. El sacrificio de expiación cumplió un papel de excepcional importancia en los sistemas religiosos de Oriente Próximo. En la religión israelita, es ejemplar en este sentido el gran sacrificio del día de la expiación, tal como lo narra el *Levítico* (capítulo XVI). Esta forma de sacrificio, que toma como punto de partida Mesopotamia e Israel, está profundamente anclada en la tradición cristiana. Finalmente, en algunas comunidades, el sacrificio de comunión puede adoptar la forma de sacrificios humanos. Existen dos formas de comensalidad con la divinidad: o bien se come *con* la divinidad, o bien se come *de* ella. En el ultimo caso, la divinidad puede tener diferentes representantes cultuales: una persona, un animal o un alimento vegetal. En cualquier caso, sin embargo, y de acuerdo con la opinión de Widengren, se trata siempre de un auténtico "comer la divinidad".

En estos últimos años, la discusión alrededor del sacrificio se ha animado considerablemente gracias a los estudios que ha llevado a cabo René Girard.[45] Este crítico literario comprende el sacrificio como un proceso "catártico" por medio del cual un grupo social destierra, al mismo tiempo, la violencia interior que amenaza los cimientos de su existencia y la culpabilidad que

engendra esta violencia proyectándola sobre un "chivo expiatorio". En un amplio sentido, este proceso es al mismo tiempo religioso y ritual, pero también puede esconderse detrás de ritos que no son de naturaleza estrictamente sacrificante. Para Girard, todo rito religioso es, efectivamente, un sacrificio no reconocido como tal que posibilita la existencia del grupo en paz y cohesión. Los beneficios del sacrificio están atribuidos a una divinidad del "más allá del mundo". El "dios" ejerce, pues, el papel de *coartada sacralizada* (Chauvet), evidentemente desconocida, que descarga a los humanos de sus responsabilidades. Relacionado con el proyecto de René Girard, Louis M. Chauvet escribe de manera crítica: "En lugar de girarse los unos hacia los otros para preguntar sobre las causas reales de la violencia que amenaza al grupo y de buscar remedio, se abandonan a la eficacia simbólica de sus ritos y, por lo tanto, a la intervención benéfica de su(s) dios(es). Éstos, entonces, actúan como garantes de la buena conciencia de los hombres, ya que toman partido por el grupo y en contra de la víctima. Por lo tanto, aunque el proceso sacrifican te expurgue temporalmente la violencia, contribuye fundamentalmente a mantenerla y justificarla".[46]

7.5. EL MITO

El mito es una realidad sumamente compleja que posee significaciones y funciones a niveles muy diversos. En la historia de Occidente, inicialmente en Grecia, se sintió la necesidad de encontrar una hermenéutica de los mitos a causa de la perplejidad provocada por la enorme cantidad de factores religiosos, culturales y sociales que a través de ellos se manifiestan. Por eso es comprensible que se hayan ofrecido interpretaciones no sólo diferentes, sino incluso contradictorias. Como señala Annemarie de Waal, "un lingüista analiza el

lenguaje del mito, el folclorista se interesa por los motivos y por las tramas que emplea, el crítico literario considera el estilo y el valor estético, el psicólogo busca el contenido emocional, el teólogo examina la relación con las verdades religiosas y el científico social se concentra en sus significados y funciones sociales".[47] En contra de la opinión de algunos antropólogos, es necesario señalar que la intención del mito no consiste en satisfacer una forma de curiosidad objetiva sobre el mundo empírico, sino que el mito concreta la búsqueda incesante de sentido que los seres humanos creen poder encontrar más allá de lo que aparece como verdad por medio de las verificaciones de los *experimenta.*[48] Desde principios del siglo XX, los investigadores han insistido cada vez más en que el mito es irreductible a factores extrarreligiosos y, como apunta Angelo Brelich, "hoy es generalmente considerado en el mismo plano que los demás dogmas fundamentales de la religión e, incluso, como fuente última de estas formas".[49] Por su parte, Jan de Vries considera que el cambio de actitud ante el mito que se ha alcanzado en nuestro siglo, por las investigaciones de filósofos, antropólogos, teólogos, psicólogos, etnólogos y sociólogos, no tiene ningún precedente en los siglos pasados, salvo, quizás en la obra de Vico, Creuzer y Schelling.[50] De una manera muy generalizada, se han abandonado las teorías —tan frecuentes en la Ilustración— que consideraban al mito como algo aberrante, que pertenecía a la fase "prefilosófica" y a la "minoría de edad" de la humanidad.

7.5.1. CLASIFICACIÓN DE LOS MITOS

Atendiendo a la imposibilidad de ofrecer una presentación exhaustiva de la problemática alrededor del mito, nos limitaremos a exponer una breve enumeración de las interpretaciones más importantes de que ha sido objeto.[51] De

todas formas, queremos dejar claro que somos conscientes de que actuando de esta forma podemos inducir al lector a un esquematismo reduccionista de uno de los factores más importantes de cualquier antropología de la religión.

7.5.1.1. *Aproximación lingüística*

Esta forma interpretativa del mito se caracterizó por el uso preponderante de los métodos de la lingüística comparativa. Muy probablemente, la obra de Friedrich Max Müller (1823-1900) es la más representativa de este grupo.[52] Este autor define el mito como una narración sobre los dioses y asimilaba al género "mito" cualquier tipo de narración popular (cuento, folclore, leyenda, canción popular, etc.). En el transcurso del tiempo estas narraciones populares han perdido su originario carácter mítico a causa de los cambios introducidos por la evolución del lenguaje. Según Müller, *Contributions to the Science of Mythology* (1896), es necesario buscar el origen de los mitos en los fenómenos lingüísticos de la polisemia y de la sinonimia, los cuales están vinculados directamente a la capacidad poética del ser humano. Ésta es, según su opinión, una consecuencia inmediata de la observación "reverente" de la naturaleza que ha caracterizado los comportamientos del hombre de los días más antiguos de la especie humana hasta ahora. Originariamente, los *nomina* eran los predicados que se utilizaban para designar los atributos de los objetos concretos. Cada objeto podía tener unos cuantos predicados, y el mismo predicado, en su momento, podía atribuirse a objetos diferentes. A partir de aquí se originó una confusión que tuvo parte decisiva en la formación de la fraseología mitológica, la cual permitió que se impusiera como norma un predicado determinado entre los varios que se encontraban a disposición; con el paso del tiempo, este único predicado fue aceptado, en el

seno de un determinado ámbito sociorreligioso, con unanimidad. En la formación de las figuras mitológicas contribuyó de una manera decisiva la metonimia, que en un principio desarrollaba solamente una función figurada, pero más adelante se le otorgó una significación objetiva. Autores que aceptaron la teoría de Müller fueron, entre otros, el folclorista inglés G. W. Cox, *The Mythology of the Aryan Nation (1870);* Karl Simrock, *Handbuch der deutscben Mythologie* (1853), que independientemente había llegado a unos resultados parecidos a los de Müller; Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique (1877);* Albert Réville, *Prolégomenes de l'Histoire des religions* (1881); etc. Debemos decir que, después de la muerte de Müller (1900), esta interpretación del mito cayó en el olvido casi absoluto.

7.5.1.2. *Aproximación funcionalista*

El principal representante del funcionalismo en lo que respecta a la interpretación del mito es Bronislaw Malinowski (1884-1942)[53], que consideraba el mito como un *precedente ideal* del pensamiento y de la acción de las sociedades sencillas o técnicamente poco desarrolladas. No debemos olvidar que los partidarios de esta escuela eran en casi todos los casos etnólogos, los cuales recogieron ingentes cantidades de material de campo procedente de pueblos y culturas que prácticamente eran desconocidos en Occidente. Malinowski considera que el mito "no es una explicación que satisfaga el interés científico, sino una resurrección en el relato de lo que fue una realidad primordial, que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e, incluso, requerimientos prácticos [...] El mito es un ingrediente vital de la civilización humana; no se trata de un cuento ocioso, sino de una fuerza laboriosa y activa; no es una

explicación intelectual ni un conjunto de imágenes artísticas, sino una carta pragmática de la validez de la fe primitiva y de su sabiduría moral”.[54]

7.5.1.3. *Aproximación psicoanalítica*

Si aceptamos la homología entre el ser y la conciencia y entre el no-ser y el inconsciente, entonces se ve que el mito es *lo que no es* (Jesi).[55] Esta homología posee mucho más valor e importancia en la interpretación del mito de Jung que no en la de Freud, el cual otorga al mito un papel decisivo como expresión de los deseos inconscientes del ser humano, sobre todo los de tipo sexual, que se expresan por medio de algunos “lenguajes olvidados”. Esto, obviamente, comporta un arduo trabajo de descifrar e interpretar que es necesario reiniciar siempre.[56] Jung, con su distinción entre el subconsciente personal y el colectivo, parece que llega a identificar el mito con lo que no lo es. En efecto, el subconsciente personal se refiere a lo que, de una forma u otra, puede ser consciente, mientras que el subconsciente colectivo, pese a la gran cantidad de imágenes y arquetipos con los que se expresa, se identifica con el no-ser. Según Furio Jesi, “esta actitud doctrinal [de Jung] llega a declarar inexistente el mito, pero, al mismo tiempo, traduce su no existencia en unos términos de existencia *sui generis,* de sustancia metafísica sagrada”.[57] Shimkin, Ferenczi, Roheim, Campbell, etc., son autores que, como Freud y Jung, también propusieron interpretaciones psicológicas de los universos míticos, aunque se debe tener en cuenta que sus interpretaciones difieren profundamente.[58]

7.5.1.4. *Aproximación estructuralista*

En *El pensamiento salvaje* (1962), Claude Lévi-Strauss afirma que “los hombres siempre han pensado igualmente bien”.[59] A partir de aquí es posible comprender una de las ideas clave del

antropólogo francés: el mito: tanto en relación con su forma literaria como respecto a su contenido, es una pieza narrativa que está en todas partes, llevando a cabo *siempre* la misma función, a causa de la permanencia sin variaciones del estatuto antropológico del ser humano. De esta forma, LéviStrauss cuestiona algunas de las ideas más corrientes de la cultura occidental, sobre todo a partir de la Ilustración: el *progreso* y la concepción de una *teleología inmanente* a la existencia humana como tal. En la vida social, el mito lleva a cabo una función ordenadora porque instituye los modelos lógicos que permiten superar las contradicciones y las adversidades de la convivencia cotidiana de los grupos sociales. Por eso, el mito es una forma de racionalización de la vida en común, un saber en todo momento quién es quien. Incluso las contradicciones que en el ámbito social pueden aparecer inexplicables se las considera unas relaciones previstas, "lógicas", situadas en el contexto del grupo. La metodología que utiliza Lévi-Strauss para acercarse al mito es *sinóptica* e intenta situar las "unidades constituyentes" de un mismo mito en un marco referencial, de manera que sea posible *leer* los diferentes mensajes a partir también de los diferentes niveles de lectura que ofrece un mito determinado. De esta manera se descubren las relaciones sociales que configuran la vida de un grupo humano concreto. Una de las consecuencias más importantes que se desprenden de esta metodología es el descubrimiento de la estructura binaria de la vida social (vida-muerte, macho-hembra, día-noche, crudo-cocido, seco-húmedo, etc.), la cual es, según Lévi-Strauss, la expresión última de las oposiciones inherentes al proceso del pensamiento humano. Algunos investigadores (Leach, Colby, Sperber, Fischer, etc.) utilizan este método, pero han modificado algunos aspectos importantes, como, por ejemplo, la cuestión de las "unidades

constituyentes”, que se ha reducido a unos conceptos mucho más simples (Colby), o bien se intenta la superación del ahistoricismo inherente al pensamiento de Lévi-Strauss (Sperber).

7.5.1.5. *Aproximación espiritualista*

Esta aproximación, que también puede denominarse teológica, ontológica o poética, significa que el mito permite que el ser humano lleve a cabo «una ruptura de nivel» (Eliade) con la intención de sustraerle al «terror de la historia» o a la historia como terror. «El mito narra una historia sagrada; relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “principios”. Para decirlo de otra manera: el mito narra como, gracias a las fiestas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, ya sea la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie de vegetal, un comportamiento humano, una institución. Se trata siempre, por lo tanto, del relato de una “creación”, se narra como algo se ha producido, ha empezado a *ser* […] En definitiva: los mitos describen las diversas y, a menudo, dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado lo que *fundamenta* realmente al mundo y lo hace tal como es actualmente. Más todavía: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, como consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.»[60]

La doctrina de los arquetipos, elaborada inicialmente por Jung, permite a los representantes de esta tendencia interpretativa, cuya figura más destacada es Mircea Eliade (1907-1986), construir la ontología del hombre primitivo.[61] Esta ontología se basa en el “eterno retorno” como *memoria* instauradora de la *Vida* por excelencia, la cual en los orígenes del

mundo fue creada por los dioses o por los héroes fundadores.[62] De esta manera, las *hierofantas,* sean de tipo histórico o reproducidas cultualmente, permiten que el *ultimum* aparezca, sobre todo por medio del culto, en el intríngulis de la vida de los humanos y de la sociedad. “Vivir la eternidad en el tiempo” (Eliade) es la divisa de una concepción del mito que, pese a las numerosas críticas de que ha sido objeto, sobre todo por su innegable ahistoricismo, permite la intuición de lo “eterno en el hombre” más allá de las inevitables contingencias socioculturales a que inevitablemente está sometido.

7.5.2. MITO Y RITO

Desde la antigüedad se ha discutido la relación del mito y del rito, aunque pocas veces hayan alcanzado unanimidad en sus posiciones los distintos investigadores.[63] Algunos representantes de la investigación actual, sobre todo a partir de la obra de Walter F. Otto, se inclinan por la vinculación indisoluble del mito con el rito. «El mito es el complemento natural del rito. Mientras que el rito es acción sagrada, el mito es palabra sagrada, que sigue a aquella acción y la explica. Y al contrario, se puede afirmar que el rito, como acción o gesto, ilustra la palabra sagrada o el gesto sagrado.»[64] Kerényi, Eliade, Goldammer, Mensching, Widengren, etc., partiendo de posiciones metodológicas e ideológicas muy diferentes, mantienen una estrecha unidad entre mito y rito, aunque no se muestran unánimes en el reconocimiento de la primacía de uno u otro. Lo que sí afirman decididamente es la coimplicación de la *acción ritual* y de la *narración mítica.* Cuando en una determinada sociedad la vinculación de estas dos realidades deja de ser efectiva, entonces el rito se conviene en un mero ritualismo y el mito en una fábula o en una historieta sin fuerza espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

Bonnefoy, Y., *Diccionario de las mitologías* (6 vol.), Barcelona, Destino, 1996ss.

Cazeneuve, J., *Sociología del rito,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Desroche, H., *Sociología y religión,* Barcelona, Península, 1972.

Detienne, M., *La invención de la mitología,* Barcelona, Península, 1985.

Douglas, M., *Símbolos naturales.* Exploraciones en cosmología, Madrid, Alianza,1978.

Duch, L., *Mito, interpretación y cultura.* Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998.

Duch, L., «El context actual del mire»: *Análisi* 24(2000), 27-54.

Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa.* El sistema totémico en Australia, Madrid, Akal, 1982.

Eliade, M., *Mito y realidad,* Madrid, Guadarrama, [2]1973.

Eliade, M., *Iniciaciones místicas,* Madrid, Taurus, 1975.

Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano,* Madrid, Guadarrama, [3]1979.

Frankfort, H., *La royauté et les dieux.* Intégration de la société a la nature dans la religion de l'Ancien Proche Orient, París, Payot, 1951.

Girard, R., *La Violence et le Sacre,* París, Grasset, 1972.

Girard, R., *La ruta antigua de los hombres perversos,* Barcelona, Anagrama, 1989.

Isambert, E., *Rite et efficacité symbolique.* Essai d' anthropologie sociologique, París, Cerf, 1979.

James, E. O., *La function sociale de la religion.* Étude comparée, París, Payot, 1950.

James, E. O., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien,* París, Payot, 1960.

Jensen, A. D., *Mito y culto entre pueblos primitivos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Jesi, E., *Mito,* Barcelona, Labor, 1976.

Kerényi, K., *Dionisios.* Raíz de la vida indestructible. Edición de Magda Kerényi, Barcelona, Herder, 1998.

Kirk, G. *S., El mito.* Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1990.

Kluckhohn, C., «Myths and Rituals. A General Theory»: Lessa-Vogr (ed.), *Reader in Comparative Religion,* ya citado, 144-158.

Kolakowski, L., *La presencia del mito,* Madrid, Cátedra, 1990.

Lévi-Strauss, C., *Mito y significado,* Madrid, Alianza, 1987.

Malinowski, B., *Magia, ciencia, religión,* Barcelona, Ariel, 1974.

May, R., *La necesidad del mito.* La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992.

Neusch, M. (ed.), *Le sacrifice dans les religions,* París, Beauchesne, 1994.

O'Dea, T., *Sociología de la religión,* México, Trillas, 1978.

Turner, V. W., *El proceso ritual.* Estructura y antiestructura, Madrid, Taurus, 1988.

Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,*

Barcelona, Ariel, 1973.

VIII. RELIGIÓN - MAGIA - CIENCIA

8.1. INTRODUCCIÓN

Desde la antigüedad hemos visto en la religión y en la magia dos realidades opuestas. Es muy problemático captar el alcance de estos dos conceptos al margen de la oposición que los relaciona y los contrapone. Además, debe tenerse en cuenta que las corrientes estructuralistas tienden a hacer de los pares de términos opuestos una forma de esencia de la humanidad del hombre o, al menos, a considerarlos como constituidos en un campo semántico determinado. A pesar de todo, la oposición que relaciona la pareja "religión-magia" no puede considerarse como la estructura inmanente de un sentido que es inherente al genio de una lengua determinada. Según Isambert, "esta oposición aparece, al contrario, como una forma dinámica que *trabaja* la materia del sentido. Es en cierta manera, una tarea que se impone al definidor; éste, partiendo de la idea más o menos clara de que hay algo que es necesario oponer en el ámbito magicorreligioso del rito, intenta encontrar de diversas maneras la grieta pertinente".[1]

Las fronteras entre la religión y la magia son fluctuantes, y el trabajo de investigadores como Frazer, Marett, Hubert, Mauss, etc., que propusieron el enmarcado riguroso del ámbito de estas dos realidades, en términos generales, no tuvo éxito.[2] Efectivamente, las dos realidades aparecen casi siempre de manera coimplicada porque tienen la pretensión "de conseguir cierto dominio sobre la vida humana, su destino y su entorno".[3] La antropología actual tiende a no distinguirlas con recisión, sobre todo en las áreas culturales donde predomina el chamanismo.[4] De todas formas, se acostumbra vincular a las acciones *religiosas* la *súplica,* la *cultualidad pública* y la *referencia sobrenatural* (james), mientras que las acciones *mágicas* se

caracterizan por la *manipulación* y la *privacidad.* Creemos que puede tener interés trazar las líneas principales de la polémica en torno de la religión y de la magia, cuyo punto álgido, como el de tantas otras cuestiones antropológicas, se debe situar en las últimas décadas del siglo XIX. A través de las peripecias de esta confrontación, a menudo mantenida en el campo de la mera abstracción, se pueden vislumbrar algunos aspectos que son importantes para la antropología de la religión de nuestro tiempo.

Los investigadores de la época victoriana y de los años anteriores al inicio de la Primera Guerra Mundial (1914) estaban muy influenciados por la fe en el progreso. Según su opinión, el futuro de la especie humana —sobre todo el de los pueblos de Occidente, y, más todavía, el de los de ámbito anglosajón— era optimista, lleno de posibilidades de todas clases e ilimitado. Esta constatación es válida en el campo de la geología (Lyell), en la biología (Darwin, Huxley), en la antropología (Tylor, Margan, Frazer, Lubbock) y, en general, en todas las ciencias humanas. Por su parte, los antropólogos que se dedicaban al estudio de los fenómenos religiosos, como la mayoría de sus colegas dedicados a otras actividades, formularon unos esquemas ternarios que pretendían dar razón de una manera complexiva y gradual del progreso que había experimentado la humanidad desde la irracionalidad del pasado, dominada por la magia y la religión, hasta las *luces* del momento presente, que eran efectivas gracias a los beneficios de la ciencia. Su momento histórico presente, en consecuencia, constituía una especie de cima de la humanidad, en la cual, en todas las actividades del ser humano, tenía que verse (o al menos, eso se pretendía) el pensamiento racional. Como se sabe, no fueron los investigadores de los fenómenos religiosos los que utilizaron por

primera vez los esquemas ternarios para exponer racionalmente su objeto de estudio, sino que, con anterioridad (por ejemplo, Hegel y Comte) ya se habían utilizado para los análisis filosóficos y culturales.

8.2. TEORÍAS SOBRE LA MAGIA

Etimológicamente, la magia designa el arte de los magos, casta sacerdotal de Media que practicaba la astrología y las demás ciencias esotéricas. En la antropología del siglo pasado, este término amplió su contenido y se llamaron *mágicas* las creencias y las actitudes que no entraban dentro del orden cultual y jurídico de las religiones constituidas, sino que se basaban en la creencia en unas fuerzas sobrenaturales inmanentes a los procesos de la misma naturaleza.[5]

Expondremos brevemente algunas de las teorías sobre la magia que fueron formuladas con la intención de explicar en primer lugar el "pensamiento primitivo". Es necesario indicar que uno de los pecados capitales de la antropología practicada en Occidente ha consistido en querer aplicar a las demás culturas categorías que son apropiadas para conocer nuestra sociedad, pero que no permiten llegar a un conocimiento mínimo de lo culturalmente extraño. Debe precisarse todavía que a menudo en las sociedades "avanzadas" de Occidente —calificadas de "científicas" y de "prácticas" — no toda la actividad humana, como dice John Beattie, se caracteriza por su carácter científico y práctico.

8.2.1. TEORÍAS INTELECTUALISTAS

A Tylor se le puede considerar como el primer teórico de la antropología que, a partir de un esquema evolucionista, mantuvo una comprensión intelectualista de la magia de los primitivos. Para él, la magia es una "pseudo ciencia" que está "en las fases inferiores de la civilización. En las razas inferiores,

que no han participado ampliamente en la instrucción del mundo, continúa todavía vigente”.[6] Según el antropólogo británico, la magia forma parte de las llamadas “ciencias ocultas”, que se basan en la *asociación de ideas* y que se practican en los pueblos que no admiten que es necesario someter las opiniones a pruebas experimentales, que deben ser cada vez más rigurosas. “El mundo ilustrado moderno, al rechazar la ciencia oculta como una menospreciable superstición, ha adoptado prácticamente la opinión de que la magia pertenece a un nivel inferior de civilización.”[7] Según Tylor, lo que caracteriza la magia es una falsa asociación que no procede mediante la deducción lógica de causa efecto. La “lógica” de la magia es subjetiva: se atribuye un parecido objetivo a las cualidades de los objetos que subjetivamente se perciben como cercanos o íntimos.[8] Este antropólogo distingue ciencia de religión: el contenido de la religión se reduce al alcance de su famosa definición mínima: “creencia en seres espirituales”; el resto de sobrenaturalidad pertenece, según él, al ámbito de la magia.

Después de Tylor, el máximo representante de la comprensión intelectualista de la magia fue James Frazer,[9] Paul Bohannan ha dicho de él que era un “showman” y su mujer, una “empresario”. Popularizó las ideas de Tylor, y abandonó la seriedad y honestidad con la que este último se había acercado a los “pueblos primitivos”.[10] Frazer situó la magia en el primer estadio del desarrollo humano por tres razones: 1) porque de acuerdo con su opinión, era un sistema lógicamente muy sencillo; 2) porque subsiste corno superstición incluso en las sociedades industriales y forma una especie de substrato perenne; 3) porque los aborígenes australianos (entonces considerados como el caso extremo de persistencia de un pueblo primitivo) creían más en la magia que en la religión (en esto los

datos del antropólogo eran sencillamente falsos).[11]

Según la opinión de Frazer, "si analizamos los principios del pensamiento sobre el que se fundamenta la magia, sin duda encontraremos que se resumen en dos: primero, lo que se parece produce lo parecido o los efectos se parecen a sus causas; y, segundo, las cosas que alguna vez estuvieron en contacto se influencian recíprocamente a distancia, incluso después de haberse roto todo tipo de contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de parecido, y el segundo, ley de contacto o de contagio".[12] Según Frazer, de acuerdo con las leyes que la determinan, la magia simpática *(sympathetic magic)* se divide en *magia contaminante*[13] y *magia homeopática o imitativa.*[14] La primera se basa en la presunción, propia de los "primitivos", de que la parte equivale al todo o, al menos, lo representa, de manera que, si se actúa eficazmente sobre la parte, en realidad se actúa sobre la totalidad. En la magia imitativa, por su parte, la imitación de un objeto o de un acto, ya sea pictóricamente o mímicamente, favorece la ejecución de la acción mimada y evoca realmente el objeto evocado o invocado. Para Frazer, como buen racionalista, la aplicación del principio magicosimpático equivale a la aplicación lógica y racional de un principio que en sí mismo es falso, el cual contiene, con palabras de esta autor, "una falsedad intrínseca que, además, es estéril".[15] Por eso la magia es una "ciencia bastarda", radicalmente "equivocada", que no tiene nada que ver con la ciencia experimental moderna.[16] Conviene decir que Frazer en sus análisis sobre la magia no tiene en cuenta la dimensión emocional, afectiva, intuitiva, que caracteriza al acto mágico, ya que éste es primordialmente inmediato e instintivo y no puede considerarse como el resultado de la aplicación de unos principios deductivorracionales. Frazer, en definitiva, confunde

el principio de la magia con las reglas y los procedimientos que emplea para hacerlo efectivo, es decir, no distingue finalidad de medios, lo cual no deja de ser "muy poco científico" … Beattie, oponiéndose al pensamiento de Frazer sobre la magia, afirma que los actos mágicos "son esencialmente expresivos, independientemente de que puedan ser otra cosa; por eso, por regla general, no se les considera comprobables experimentalmente, a diferencia de lo que pasa con las técnicas prácticas utilizadas para hacer cosas […] La magia la comprenderemos de manera absolutamente errónea si se la considera, como hace Frazer, una 'ciencia bastarda', y por eso en ninguna cultura se somete a prueba la eficacia de los diferentes fetiches o sustancias mágicas de la misma manera que se comprueba la eficacia de distintas clases de arcilla para la alfarería o la eficacia del anzuelo para pescar".[17] El error interpretativo de Frazer proviene de que considera la magia desde una perspectiva exclusivamente intelectualista, lo que le conduce inexorablemente a creer que el acto mágico no es otra cosa que una falsa aplicación de la asociación de ideas y, en definitiva, de la razón a causa de la radical "insuficiencia humana" de los pueblos primitivos.[18]

Otro aspecto de la teoría de Frazer que se debe destacar es que considera la magia como cronológicamente anterior a la religión.[19] El fundamento de esta toma de postura es que "lo que es simple" debe preceder en el tiempo a "lo que es complejo". La magia, que se basa en exclusiva en el mago y en sus acciones, es más "simple" que la religión, la cual exige, además de la interacción del hombre y del mundo, la existencia de unos seres superiores, suprahumanos, que comprendan, actúen y, sobre todo, manifiesten deseos.[20] El paso de la magia a la religión se realizó como consecuencia del "reconocimiento

de la impotencia humana para influir en gran escala sobre el curso de la naturaleza”.[21] Entonces, lentamente, se inicia “el reconocimiento de la existencia de poderes superiores al hombre”, que permitió que la religión “se conviniera en la confesión de la entera y absoluta dependencia del hombre respecto a lo divino. El antiguo comportamiento libre del hombre se transformó en la más abyecta postración ante los misteriosos poderes invisibles, y, a partir de entonces, su virtud más preciada será someterse a su voluntad”.[22]

Se puede objetar a la teoría de Frazer, calificada por Jan de Vries de “construcción mental” y de “insatisfactoria”,[23] que en las civilizaciones primitivas nunca se dio una “visión del mundo” que fuera exclusivamente mágica, es decir, configurada y regida por conceptos y prácticas mágicos aislada de cualquier divinidad o del espíritu o de la suprahumanidad.[24] Además no se debería olvidar que la magia no es nunca verdaderamente “simple” sino que está relacionada con experiencias y vivencias de naturaleza religiosoempírica. Por eso es inaceptable la idea de que la magia constituye una etapa histórica de la humanidad que precedió a la fase propiamente religiosa. Hay algunos paralelismos bastante evidentes entre el esquema de Frazer (magia-religión-ciencia) y el que anteriormente había propuesto Comte (teología-metafísica-ciencia) para describir el trayecto de la humanidad desde las oscuridades de la superstición (religiosa) hasta la luz de la claridad y de la objetividad (científicas).

Frazer opina que la magia está cercana a la ciencia porque las dos se fundamentan en unas leyes inmutables.[25] El arte del mago es infalible si, como el del científico, observa rigurosamente la leyes de su actividad. Frazer afirma que la magia es falsa y la ciencia verdadera, pero las dos implican las mismas operaciones mentales; ahora bien, mientras que la magia

se basa en asociaciones ilegitimas, la ciencia lo hace en asociaciones legítimas.[26] Tanto la magia como la ciencia parten de la premisa de que el curso de la naturaleza es invariable y no se le puede modificar por los caprichos o por las pasiones de los seres humanos. En ambas realidades, de acuerdo con la interpretación que hace Frazer, se trata de una comprensión mecanicista de la naturaleza; esta premisa es solamente implícita en la magia, mientras que en la ciencia es totalmente formal.[27] La religión, en cambio, no presupone la inmutabilidad de la naturaleza porque se trata de algo que está sometido al dominio y a la voluntad omnímoda de seres sobrenaturales. Por eso, Frazer mantiene la opinión de que lo que es propio de la religión es la *libre decisión* de los agentes sobrenaturales, mientras que lo que caracteriza la magia es la *coacción:*[28] Bohannan ha señalado que, de acuerdo con la interpretación de Frazer, la religión implica cierta visión personalizada del universo, mientras que la magia implica una impersonal y mecánica.[29]

8.2.2. TEORÍAS ANTIINTELECTUALISTAS

Los autores que pertenecen a este grupo parten de la premisa de que la magia posee “otra lógica”, cuyas raíces están en la libido, en el deseo, en la vida afectiva. A Henri Bergson se le puede considerar como uno de los representantes más importantes de esta tendencia. Su punto departida es que “existe una lógica del cuerpo, prolongación del deseo, que se ejerce mucho antes de que la inteligencia le haya descubierto una forma conceptual”.[30] A partir de aquí subraya que el gesto espontáneo o la pasión amorosa son los principios que activan la magia, la cual de acuerdo con la opinión de Rudolf Otro, necesita el complemento del rito para alcanzar la sensación realmente mágica de que las cosas podrán cargarse de una fuerza

invencible, que se mostrará obediente a los deseos humanos[31] “La magia es innata en el hombre, y no es otra cosa que la exteriorización de un deseo que llena su corazón. A muchos les ha parecido artificial, y la han reducido a asociaciones de ideas triviales, porque la estudian en operaciones que precisamente están hechas para dispensar al mago de poner en ella su alma y para obtener sin demasiados trabajos el resultado que constituye su objeto […] Les leyes atribuidas [a la magia] no nos dicen nada del impulso natural que le da origen. No son otra cosa que la fórmula de los procedimientos que la pereza ha sugerido a la magia original para así imitarse a sí misma.”[32] Bergson cree que el núcleo principal de la magia se reduce a dos elementos fundamentales: 1) el deseo de influir sobre las cosas, incluso sobre las que son inalcanzables de una manera “natural”; 2) la idea de que las cosas están cargadas o se pueden cargar de lo que se podría llamar el “fluido humano”.[33]

Han sido los psicoanalistas, en primer lugar S. Freud y G. Roheim, los que han desarrollado de manera más incisiva la teoría antiintelectual de la magia.[34] Freud define la magia como una función de la omnipotencia del deseo, pero se olvida completamente de la eficacia del rito como “escenificador” de la acción mágica.[35] Como afirma Laforgue, para los freudianos “el ceremonial mágico basta para determinar, tanto en el brujo como en el paciente, un sentimiento de satisfacción. Yel resultado obtenido realmente sería, en el fondo, secundario”.[36] Freud parte del mismo principio que Tylor para establecer su teoría de la magia: *“mistaking an ideal conexión for a real one”.*[37] Como ya había hecho Frazer, también hace la distinción entre “magia de contagio” y “magia imitativa”.[38] La conclusión a la que llega es que “los motivos que impulsan al ejercicio de la magia no son otra cosa que los mismos deseos humanos.

Solamente tendremos que admitir que el hombre primitivo tiene una confianza desmesurada en el poder de sus deseos. En el fondo, todo lo que intenta obtener a través de medios mágicos ha de realizarse porque él quiere. De esta manera, no tropezamos al principio con nada más que no sea el deseo”.[39] Más adelante Freud manifiesta que, por parte del hombre primitivo, la *representación* del deseo satisfecho puede compararse con el *juego* de los niños. “Si el juego y la representación imitativas les bastan al niño y al primitivo, no es por su sobriedad y modestia (en el sentido actual de estas palabras), ni tampoco por una resignación procedente de la conciencia de su impotencia real. Se trata de una secuela muy natural del valor exagerado que atribuyen a su deseo, a la voluntad que les hace depender de él y a los caminos que han utilizado para satisfacerlo. Con el paso del tiempo el acento psíquico se desplaza desde las motivaciones del acto mágico hasta sus medios o, incluso, hasta el mismo acto. Quizás es más exacto decir que son precisamente estos medios los que revelan por primera vez al primitivo el valor exagerado que vincula a sus actos psíquicos. Entonces parece como si el acto mágico fuera lo que impone la realización de lo que se desea a causa de su analogía con lo que es deseado.”[40]

8.2.3. TEORÍAS SOCIOLÓGICAS

Los autores más significativos de esta corriente son Marcel Mauss y Henri Hubert, los cuales consideran que los poderes mágicos se adquieren por herencia o por iniciación.[41] Tomaron como punto de partida la teoría de Frazer, pero la sometieron a una fuerte crítica porque pusieron de relieve que la simpatía no es algo privativo de la magia, sino que se pueden encontrar “actos simpáticos” en otras actividades humanas, como, por ejemplo, en la religión.[42] Otra crítica mucho más incisiva de la

concepción frazeriana de la magia consiste en afirmar que es totalmente insuficiente mantener que el rito mágico coaccione, mientras que el rito religioso se propone como efecto primordial la conciliación. "A menudo el rito religioso también coacciona, y el dios, en la mayor parte de religiones antiguas, era incapaz de sustraerse a un rito realizado sin ningún vicio formal."[43]

Con su teoría de la magia, Mauss y Hubert se propusieron, en primer lugar, poner de manifiesto que las diferencias que hay entre magia y religión provienen de los distintos tipos de relaciones sociales que imperaban en las diversas sociedades humanas. Secundariamente, y al mismo tiempo que ponían de relieve las diferencias que existían, subrayaban la profunda unidad y vinculación que existe entre magia y religión.

En su descripción de los ritos religiosos y mágicos indican que los primeros siempre son "solemnes, públicos, obligatorios, regulares: o sea las fiestas y los sacramentos. Hay otros ritos, que al contrario, son directamente mágicos: Los maleficios. Porque son ilícitos, están expresamente prohibidos y castigados. Así, la prohibición señala el antagonismo entre el rito mágico y el religioso. Estos dos polos opuestos forman los dos polos de la Magia y de la Religión: polo del sacrificio, polo del maleficio. Entre estos dos polos se extiende una masa confusa de hechos cuyo carácter específico no es inmediatamente aparente".[44] Este punto de partida posibilita la siguiente toma de postura: el rito mágico es "el rito que no forma parte de un culto organizado; es un rito privado, secreto, misterioso y que tiende como límite hacia el rito prohibido".[45] Lo que determina el rito mágico no es *lo sagrado,* sino el *mana,* que es lo vinculado a los deseos, a la afectividad, a las aspiraciones individuales, a los valores. La idea de *mana"* no comprende nada de tipo intelectual o experimental, sino la sensación de la misma existencia de la

sociedad, de sus necesidades y de sus deseos”.[46] Conviene indicar, como hace Jean Cazeneuve, que “decir que la fuerza mágica es el *mana* significa aceptar por adelantado la teoría durkheimiana según la cual magia y religión derivan de un principio idéntico, o bien, si se continúa manteniendo la diferencia entre estas dos series de fenómenos, obstinarse en demostrar que el *mana* y lo sagrado son dos nociones diferentes”.[47]

La magia no posee el reconocimiento oficial del que goza la religión aunque en muchas ocasiones se la considere una práctica lícita. En muchas otras, no obstante, se mueve en la clandestinidad y en la marginalidad.[48] Todavía se puede decir más: a menudo la praxis mágica se muestra contraria a los valores que aprecia la religión y que acostumbran ser la expresión de los “dogmas” de una determinada sociedad. El mago, actor principal en las prácticas mágicas, es un personaje privado, una especie de “pájaro del bosque”. Durkheim escribe taxativamente: “El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y los clientes pueden no tener ninguna relación entre ellos, hasta el punto de ignorarse mutuamente”.[49] A pesar de todo, tanto el mago como el sacerdote tienen un punto en el que convergen y que es mucho más importante que todas las diferencias que pueda haber entre ellos: el ejercicio del *poder*.[50] Esta constatación permite sacar la conclusión de que el objeto determinante de la religión y el de la magia, pese a las apariencias iniciales en un sentido contrario, son lo mismo: el *poder* que hay en la base de todo lo que existe y que se puede utilizar en provecho de alguien, porque, en definitiva, magia y religión son dos formas de relación con el poder *(mana)*. La segunda acostumbra poseer un carácter colectivo, social, mientras que la primera pone de relieve la apropiación

individual (casi individualista) del *mana*.[51]

François Isambert ha manifestado que hay unos notables paralelismos entre la comprensión de la magia de Frazer y la de Mauss y Hubert. En efecto, el antropólogo inglés describe la actitud del mago como la de alguien que intenta someter a los seres y a los objetos por medio de las leyes misteriosas de la simpatía, mientras que los sociólogos franceses creen que la magia consiste en la apropiación de las fuerzas colectivas con una finalidad privada.[52] Pese a la opinión de Isambert, creemos que la teoría de la religión y de la magia que proponen Mauss y Hubert difiere notablemente de la de Frazer a causa justamente del "sentido eclesial" que, siempre y en todo momento, presentan las actitudes religiosas, en oposición a las mágicas. "En todos los aspectos, la religión es un fenómeno esencialmente colectivo. Todo se hace a través del grupo o bajo la presión del mismo. Las creencias y las prácticas son obligatorias por naturaleza. En el análisis de un rito como, por ejemplo, el sacrificio hemos establecido que la sociedad está completamente presente y que es el verdadero actor detrás de la comedia ceremonial […] La vida religiosa no admite iniciativas individuales: la invención se realiza en forma de revelación. El individuo se siente constantemente subordinado a poderes que le sobrepasan y le incitan a actuar."[53]

8.2.4. TEORÍAS FUNCIONALISTAS

Tomamos como representante más cualificado de esta tendencia a Bronislaw Malinowski, cuya obra pese a las numerosas críticas de que ha sido objeto, es uno de los objetivos más importantes de la antropología del siglo XX. Como la mayoría, este investigador también parte de la teoría de Frazer, [54] Fundamentalmente se propuso desacreditar el pensamiento frazeriano sobre la magia porque, de acuerdo con la opinión de

Malinowski, no son ni la asociación de ideas —lo que es parecido produce cosas parecidas— ni tampoco la “ley del contacto” los factores que constituyen la base psicológica de la magia, sino la afirmación y la consecución de las finalidades deseadas, las cuales permiten obtener la integración del grupo. Es necesario buscar la diferencia entre religión y magia en el objeto de una y otra, pese a su común carácter *emotivo.*[55] “La religión se refiere a las cuestiones fundamentales de la existencia humana, mientras que la magia se refiere siempre a problemas concretos, específicos, detallados.”[56] Esta es la razón por la cual, en las sociedades primitivas, está en la magia allí donde “los elementos de azar y de accidente y el juego de emociones entre la esperanza y el temor ocupan un lugar amplio y extenso. No encontraremos magia donde el éxito está asegurado, donde puede contarse con él, donde todo está situado bajo el control de los métodos racionales y de los procesos tecnológicos. Por lo tanto: la magia existe donde se manifiestan algunos elementos peligrosos. No la encontraremos donde una absoluta seguridad elimina cualquier elemento de aprensión”.[57] Esto significa que, según Malinowski, la magia tiene la función de llenar vacíos y de suplir las carencias del ser humano en su actividad cotidiana.[58]

“La esencia de la magia consiste en su integridad tradicional. La magia solamente puede ser eficiente si se ha transmitido de una generación a otra sin carencias ni pérdidas, es decir, si llega hasta el presente a partir de los tiempos primigenios.”[59] En todos los pueblos, por más sencilla que sea su cultura, se distinguen dos ámbitos: “lo sagrado y lo profano; dicho de otra manera: el ámbito de la Magia y la Religión, y el de la Ciencia”.[60] El mérito de la antropología moderna consiste en haber reconocido que “magia y religión no son solamente doctrina o filosofía, ni tampoco un cuerpo intelectual de opiniones, sino

una forma especial de conducta, una actitud pragmática que se ha construido al mismo tiempo por la razón, la voluntad y el sentimiento. De la misma manera que es un modo de acción, es también un sistema de creencias y un fenómeno social sin dejar de ser un sistema de experiencias personales”.[61]

8.3. CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos expuesto muy brevemente algunas de las teorías más conocidas sobre la magia, las cuales, inevitablemente, incluyen de qué manera la praxis mágica se relaciona con la religión. Probablemente, la conclusión más importante que se desprende de lo que hemos expuesto es que la actividad mágica no es un patrimonio exclusivo de los llamados “pueblos primitivos” porque, como subraya Beattie, la creencia en el poder de las palabras, del pensamiento y de los símbolos no se reduce al ámbito de las culturas simples, sino que en plena modernidad *también* es posible distinguir una gran cantidad de prácticas mágicas.[62] A menudo, las prácticas mágicas no son sino expresiones simbólicas de unas determinadas situaciones del ser humano y de la sociedad, que querrían dar salida a su inagotable deseo de traspasar las fronteras de lo empírico y de lo verificable.[63]

Una vez superado el evolucionismo antropológico, la distinción entre religión, magia y ciencia ha adquirido una notable fluidez, porque el hombre nunca llega a ser tan moderno como desea en sus “sueños diurnos”. En todo momento, la superstición como indicio de su cuestionabilidad radical, ocupa un lugar social importante. Frazer subraya que la superstición había sido un factor muy útil en las “sociedades primitivas” porque daba consistencia al respeto al gobierno, a las instituciones a los intereses de los poderosos.[64] Naturalmente, aquí, Frazer nos muestra un buen “victoriano” que

aristocráticamente mira de lejos los pueblos y las culturas que habían sido sometidas al Imperio británico. Convendría no olvidar que, en el pasado y en el presente, los "comportamientos mágicos", los "comportamientos religiosos" y los "comportamientos científicos" son inseparables, quizás a consecuencia de la incurable ambigüedad y del insuperable fin del ser humano.

Pese al riesgo de simplificación podemos afirmar que todas las teorías sobre la magia se pueden reunir en dos grandes grupos: *literalistas* y *simbolistas.*[65] Los primeros mantienen que la praxis mágica es instrumental porque el pensamiento que hay detrás es parecido al de la ciencia o es diferente (dependiendo del punto de vista de cada investigador). A partir de aquí se llega a la conclusión de que en el mundo existen unas sociedades de las cuales sus magos, ya sea por medio de la "técnica" o de la "psicología", intentan dar forma a una relación *causa-efecto* en los acontecimientos de la vida cotidiana, y otras sociedades en las cuales el lugar de los magos está ocupado por científicos. Las teorías *simbolistas,* en cambio, manifiestan que magos y científicos, que pueden pretender o no el mismo resultado para su actividad, emplean unos sistemas conceptuales completamente diferentes porque hablan *lenguajes diferentes:* uno es simbólico, el otro concreto, sin que se pueda llevar a cabo traducciones y reconversiones entre ellos.

Como resumen final de esta temática, recuperamos la conclusión de Yinger,[66] que destaca que las relaciones de la religión, de la magia, de la moral y de la ciencia pueden resumirse en tres puntos: 1) Pedagógicamente, se pueden definir por separado estos términos; 2) ordinariamente, sin embargo, están mezclados en los sistemas socioculturales, que siempre son entidades empíricamente muy complicadas; 3) los modelos de

relación varían enormemente de acuerdo con las diversas tradiciones religiosas y con la situación social en las que se dan estas realidades.

BIBLIOGRAFÍA

Beattie, J., *Otras culturas.* Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 1974.

Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1946.

Cazeneuve, J., *Sociología del rito,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande,* Barcelona, Anagrama, 1976.

Frazer, J., *La rama dorada.* Magia y religión, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991 (13ª reimpr.).

Freud, S., *Tótem y tabú,* Madrid, Alianza, 1967.

Isambert, E, *Rite et efficacité symbolique.* Essai d'anthropologie sociologique, París, Cerf, 1979.

Malinowski, B., *Magia, ciencia, religión,* Barcelona, Ariel, 1974.

Mauss, M., «Essai d'une théorie générale de la magie»: Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie,* París, PUF, [4]1968, 1-141.

Middleton, J., «Magic. Theories ofMagio»: Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* IX, Nueva York-Londres, Macmillan, 1987, 82-89.

Roheim, G., *Psychanalyse et anthropologie.* Culture-Personnalité-Inconscient, París, Gallimard, 1967.

IX. LOS LENGUAJES DE LA RELIGIÓN

«Y si el hombre enmudece en su pena,
dadme un Dios para *decirle* cómo sufro».

TORCUATO TASSO

En el último capítulo de esta exposición debemos referirnos a una de las cuestiones antropológicamente más significativas: los *lenguajes.* La religión no *habla* al margen de las posibilidades expresivas del ser humano. En principio, queremos dejar muy claro que, según qué pensemos, no hay lenguajes *exclusivamente religiosos,* sino que la religión emplea aquellos lenguajes que, si llegan a ser *aprendidos,* están a disposición del hombre por el solo hecho de ser lo que es.[1]

9.1. EL HOMBRE COMO PALABRA

Nuestro tiempo ha sido calificado de "sin imágenes" (Rilke), de "tiempo sin lenguaje" (Hartmann), de "serial" (Sartre), etc. Todas estas expresiones ponen de relieve la misma cosa: la enorme crisis de comunicación de la sociedad occidental, que con frecuencia desencadena unas cantidades enormes de violencia y de frustración. Se ha observado que, en la vida cotidiana, a menudo el "poder de la palabra" se ha convertido simplemente en la "palabra del poder".[2] La degradación de los lenguajes humanos constituye una señal inequívoca de que, en la cultura occidental, tal como dice George Steiner, ha habido cierto agotamiento de las palabras que, tradicionalmente, habían servido para que el ser humano se *orientara* por los caminos de la existencia.[3]

9.1.1. PALABRA Y APRENDIZAJE

Pese a la situación crítica de las dicciones humanas, no hay duda de que también hoy el hombre alcanza la salvación por medio del *decir* y del *decirse,* que son inherentes a su naturaleza, porque corresponden en efecto a su íntima constitución de ser

que llega a ser lo que debe en la medida de que es capaz de *rememorar* los orígenes y de *anticipar el término. Protología y escatología son los ámbitos preferentes de la capacidad expresiva estructural del hombre; capacidad estructural que* no llega a ser *efectiva,* es decir, historicoculturalmente situada, si no se realiza el aprendizaje de los *lenguajes del humano,* los cuales son los mecanismos fundamentales de su real humanización. A la crisis actual de la sociedad occidental se la puede llamar con propiedad *crisis gramatical o pedagógica* porque los procesos de *transmisión-aprendizaje* están casi totalmente colapsados, lo cual comporta que la circularidad "pasado-presente-futuro", que es imprescindible para la buena *salud* del ser humano, se haya interrumpido o, al menos, esté gravemente distorsionada. Esta interrupción se percibe justamente a través de la *falta de palabras* para *expresar* (y, en un segundo movimiento, para *experimentar)* la circularidad mencionada anteriormente, la cual es, según nuestra opinión y teniendo presente algunos de los elementos constitutivos de la cultura occidental, la premisa básica para la dicción de la protología y de la escatología a que hemos hecho alusión.

En primer lugar, es necesario precisar que el ser humano que *no ha aprendido nada,* es decir, que es meramente *natural,* no es nada, es un *no-hombre.* Realmente, sólo existe como ser humano si se ha *culturizado,* es decir, si ha desarrollado su capacidad de *aprendiz,* si ha aprendido. El "clima natural" del hombre es la cultura *(una* cultura precisa), es decir el conjunto de *traducciones* concretas que le permiten ubicarse en el espacio y en el tiempo. [4] El aprendizaje como tal es una *fijación:* a partir de unas coordenadas lingüísticas y culturales consigue situar al ser humano en el flujo de una *tradición* concreta. Además le permite hacer suyas, *incorporar* críticamente, unas determinadas

peripecias históricas, religiosas, sociales y culturales; le da la oportunidad de compartir unos *cánones* estéticos, religiosos, jurídicos, lingüísticos, etc., con *otros;* es decir, puede convertirse en *ciudadano, conviviendo* en la misma ciudad y participando en la misma *vida pública.* Todo esto son frutos del aprendizaje, del proceso de humanización (de irse convirtiendo uno mismo *en comunión),* que tendría que permitir que el individuo humano se convirtiera en *sujeto,* alguien con *autonomía responsable,* es decir, al mismo tiempo *libre* y *solidario.*

Paradójicamente, resulta que el buen aprendizaje, que es, como hemos visto, *fijación,* sería necesario que diera como fruto la *no-fijación,* la libre disposición de uno mismo, el ejercicio *real* de la libertad como atributo mayor del ser humano. Nietzsche decía que el hombre era "el animal no fijado". Siguiendo el razonamiento nietzscheano, podemos decir que el ser humano será no fijado, libre, abierto, integrador de lo que está lejano, en la medida que ha sido fijado, situado y apalabrado por su tradición, que ha aprendido las dicciones y que, con su ayuda, ha podido construirse un "mundo de vida". Diciéndolo brevemente: la no-fijación, los horizontes ilimitados, el centro del círculo, solamente son accesibles desde la fijación cultural, desde *un* punto, porque la no-fijación no debería ser el *ninguna parte* del que "pasa" de todo, sino el *en cualquier parte* del que se siente responsable y comprometido con la aventura humana.

Paul Tillich decía que «el hombre que se libraba de la coacción *(Zwang)* de la religión se hacía libre para la gracia de la religión». Todos los aprendizajes, como la misma religión, pueden ocasionar coacción (e, históricamente, a menudo la han provocado en cantidades considerables) en forma de múltiples esclavitudes, de dependencias múltiples, de infantilismo. Esto es un riesgo inevitable que está implícito en cualquier proceso de

enseñanza-aprendizaje, el cual como tal no puede dejar nunca de ser una fijación, una reducción de lo múltiple a lo concreto, de lo general a lo biográfico, para así poder "administrarse" correctamente por el ser humano, que solamente puede incardinarse en el flujo vital de la naturaleza por medio de lo que ha aprendido. La no-fijación, la libertad, la virtualidad hecha realidad, el sueño convertido en vida cotidiana (Bloch), sin embargo, no son el "estado natural" del hombre, sino *conquistas* a partir de las fijaciones, de los ámbitos restringidos que nunca dejan de establecer los lenguajes y las religiones como "magnitudes aprendidas" (a menudo, con todo tipo de "intereses creados" adicionales). La *extraterritorialidad blochiana* es verdaderamente un "salto cualitativo", pero es impensable e imposible sin una "territorialidad" concreta como punto de partida: *gratia non tollit naturam.* El ser humano, que, según García Bacca, es *indefinición,* en primer lugar es un ser *definido,* fijado, situado en los límites del curso de una determinada tradición religiosa, cultural, social. No conseguirá experimentarse como un *todo* si no ha empezado por experimentarse como a tal, es decir, como ser situado, limitado, constreñido por los límites de su propio punto de partida. La "nostalgia del paraíso" es justamente la conciencia de una carencia, de algo que se posee, pero que es radicalmente insuficiente; peor todavía: que ata, concreta, impide llegar a divisar el horizonte situado más allá de la situación presente. Pero no habría paraíso, si no hubiera "paraíso soñado", si la "auténtica realidad no hubiera ido precedida por un sueño" (Bloch).

Los auténticos aprendizajes *desligan* porque *ligan,* abren porque previamente habían delimitado, expanden porque inicialmente habían concretado, son "artes para encontrar

nuevos criterios *(kritikè tékhne)”* porque son puntos de referencia fijos, acotados, situados en unas coordenadas históricas, sociales, lingüísticos y religiosos, pero tienen la virtud de crear mobilidades, nuevos criterios, objetos de esperanza. Entre aprendizaje (pedagogía) y religión hay innombrables paralelismos porque las dos realidades se centran (o deberían hacerlo) en la *iniciación.* La iniciación es la gran fijación de *entrada,* que acaba en el desligado completo y definitivo de *salida* porque el maestro (en la escuela y en la religión) se ha convertido en superfluo.

9.1.2. LAS DIMENSIONES DE LA PALABRA HUMANA

En esta exposición, el término “palabra” no tiene un alcance restringido a la simple oralidad, sino que incluye la *totalidad de la expresividad humana.*[5] El ser humano, para decir y decirse exhaustivamente, debe usar los diversos lenguajes que están a su disposición. Él mismo y la realidad son *polifacéticos,* y cada una de las facetas debe expresarse por medio de un lenguaje que sea adecuado. Esto implica que cada lenguaje es *inaplicable* (Paz) a un ámbito que no sea el que realmente le corresponde y para el que es competente. El lenguaje del amor es inaplicable al ámbito de las matemáticas; el lenguaje mímico no puede utilizarse en economía; la comunicación no debe confundirse con la información; etc. El ser humano es siempre y en todo lugar un posible *poliglota* porque su humanidad, para poderse expresar adecuadamente, necesita diversas formas comunicativas que, como una especie de *revelación,* pongan al descubierto los distintos niveles que la configuran y le dan vida.

9.2. LA RELIGIÓN Y LA PALABRA HUMANA

La religión como dimensión irrenunciable de la existencia humana debería expresarse por medio del polifacetismo de la palabra humana. Utilizamos expresamente el verbo en potencial

porque a menudo la religión, igual que los demás aspectos de la cultura, ha restringido de una forma muy peligrosa (dogmática) el uso del abanico expresivo que es inherente a la condición humana.

Debemos señalar que la religión no crea unos lenguajes propios, sino que se sirve de las distintas dicciones que están a disposición del hombre. Si es que llega a aprenderlas correctamente, entonces, lentamente, construye su humanidad o, quizá mejor, permite que esta humanidad se desvele, se revele, porque el *ser,* y por lo tanto también el ser humano, es *epifánico.* Esto significa que no hay unas formas expresivas que pertenezcan en exclusiva a los universos religiosos, sino que la palabra humana, modulada polifónicamente, porque es la única *herramienta de la comunicación humana* también ha de ser la de la religión. En nuestros días, en los que hemos sido conscientes de los límites y, sobre todo, de las consecuencias no queridas de la razón tecnicoeconómica, se debería proceder a una *anamnesis* de aquellos lenguajes que la ordenación burguesa de la existencia humana, sobre todo desde la Ilustración hasta nuestros días, ha relegado al ámbito de lo que es humanamente insignificante. Entonces serían factibles: 1) la expresión de las diversas facetas de qué consta la humanidad del hombre y la realidad del mundo; 2) la aproximación a los procesos de comprensión, de diferenciación y de identificación del hombre y del mundo; 3) la verdadera comunicación no solamente entre los seres humanos, sino entre todo lo que existe, porque todo está interconectado por medio de un innegable “aire de familia”. No tenemos la más mínima duda de que esta comunicación, para ser realmente perfecta y humanizadora no debería renunciar nunca al *poliglotismo* que constituye el ser humano como tal. Una existencia vivida de una manera políglota se caracteriza porque

mantiene al mismo tiempo, sin anular las diferencias, *mythos* y *logos,* la imagen y el concepto, la intuición y la deducción.

9.2.1. VEHÍCULOS EXPRESIVOS DE LA RELIGIÓN

Ahora, muy esquemáticamente, nos proponemos mencionar alguna de las modalidades lingüísticas que, tradicionalmente, se han utilizado —y, sin duda, todavía se utilizan— para dar consistencia a la expresividad religiosa, que constituye una de las formas concretas de la expresividad humana.[6]

9.2.1.1. *El símbolo*

Cualquier forma de aproximación a los fenómenos religiosos debería ocuparse muy intensamente del *simbolismo* porque el símbolo es la modalidad expresiva de la religión.[7] Debe tenerse en cuenta que el universo de los símbolos es el imperio más característico del hombre, el campo donde se edifica o, por el contrario, se destruye su humanidad. El simbolismo *ejercido,* es decir las parábolas, las narraciones y los iconos son lo que posibilita, al mismo tiempo, la expresión de su grandeza y de su radical finitud y ambigüedad. El símbolo, en definitiva, pone de relieve las posibilidades y los límites del hombre; por eso, justamente, se le puede considerar como el medio idóneo e insuperable para la expresión de todo lo que es humano. Podrá ser degradado o marginado, pero no dejará nunca de mostrarse activo, incluso perversamente activo, en medio de todo lo que piensa, hace y siente el ser humano. De todas formas, es necesario reconocer que pocos aspectos de la antropología están sujetos a tan variadas, e incluso, contradictorias interpretaciones como éste. No deberíamos olvidar que la visión del mundo que mantenemos depende directamente de la comprensión del símbolo que hay en la base, la cual, al menos inicialmente, ya contiene la respuesta a la pregunta antropológica por excelencia: ¿qué es el hombre?

La grandeza del hombre como intérprete de símbolos se basa en que los mismos incorporan figuras que, como afirma Paul Ricoeur, pueden *retomarse* una vez y otra, pueden traducirse siempre de nuevo, e incluso, traicionadas, porque el "trayecto antropológico" del ser humano, inversamente a lo que ocurre con los animales, no se predetermina por el instinto, sino que el hombre como *capax symbolorum* puede *inventar,* encontrar nuevas conexiones, descubrir perspectivas inéditas e insospechables en los variables *contextos* en que lo sitúan su propio paso por los caminos de la existencia y las variables circunstancias del mundo en que ha de vivir. El símbolo proclama sin desfallecer que la constante "búsqueda del paraíso perdido" constituye la firma más evidente de la humanidad del hombre como proceso siempre abierto; más todavía: solamente en esta búsqueda se llega a su verdadera humanización, la cual, siempre y en todo lugar, consiste en los intentos incesantes (a menudo, desgraciadamente, fallidos) de aplicar la creatividad humana a la novedad de la vida concreta. El ser humano, como señalaba Marcel Mauss en 1929, no deja de vivir nunca en "un mundo de relaciones simbólicas", que son la traducción *exterior* de lo que se realiza en su *interior.* Porque el universo simbólico humano tiene vigencia justamente por las *correspondencias* que el hombre como individuo y la sociedad como cuerpo social pueden establecer —y, de hecho, establecen— entre *interioridad* y *exterioridad,* entre "espacio interior" y "espacio exterior"; o, como afirma una venerable tradición, entre *vita contemplativa* y *vita activa.*

Desde la perspectiva que hemos adoptado en esta introducción a la antropología de la religión es mucho más importante, al menos en principio, plantearse la cuestión: ¿por qué el ser humano utiliza símbolos?, más que preguntarse: ¿qué

es el símbolo? El símbolo tiene su origen en "un querer y no poder", que es característico del hombre como ser contingente. En efecto, el hombre desea acceder a la totalidad de sentido de su existencia; quiere realizarse con una plenitud que no corresponde a su situación en el mundo, que siempre está marcada por la finitud y la presencia del *deseo* como señal evidente de este inacabado. En realidad, el ser humano se plantea unas preguntas que no pueden contestarse porque no son las de un ser simplemente finito, sino de alguien que *aspira* a alcanzar una situación que no esté limitada por las fronteras impuestas por el espacio y por el tiempo, por el nacimiento y la muerte, por la contingencia y por la necesidad. El símbolo es la muestra más clara de la situación paradójica del ser humano como *ens finitum capax infiniti,* es decir, como ser que, a menudo, sufre dolorosamente —y lo expresa con variadísimas expresiones— su inadaptación a los limites de la mera cualidad de criatura espacial y temporal.

Desde la antigüedad, se ha considerado que el hombre es hombre, vive humanamente, en la medida en que esta poseído por el anhelo incontenible de traspasar los limites de cualquier tipo que le imponen su propia condición física y la sociedad a la que pertenece. De una parte, vivir en la precaria situación de limitación efectiva y, de otra, de deseo nunca satisfecho totalmente de superar todas las barreras "naturales": he aquí el porqué del símbolo (que no se debe confundir con la mera "alegorización"de determinados artefactos humanos). Por eso apuntábamos que el símbolo tiene su origen en "el querer y no poder del ser humano". Se trata, sin embargo, de un *querer* y de un *no poder* dialécticos, porque el "no poder" está en función del "querer" y el "querer" del "no poder" o, si queréis, se trata de un "poder" que solamente se puede anticipar *simbólicamente.* Por

eso es evidente que el símbolo es una expresión genuina de la *capacidad de deseo* del ser humano. Evidentemente, no nos referimos en absoluto a los "deseos" que pueden satisfacerse mediante las ofertas que hacen las diversas formas de "propaganda o los "lavados de cerebro", sino del *deseo* que permanece siempre *deseo* porque, en realidad, apunta hacia la superación de la contingencia del ser humano, es decir, al alcance del *status patriae* (sean cuales sean las "dimensiones" y la "fisonomía" que cada cual le atribuya). *In statu vitae,* la contingencia es una forma de "estado natural" del ser humano; un estado natural, no obstante, que el *deseo simbólico* presenta como superable porque no constituye su verdadera *patria,* sino solamente un "lugar provisional", ya sea que se adopte una postura "gnósticoplatonizante" para así efectuar el retorno del alma al "lugar" en el que estaba antes de la "caída", ya sea que, a partir de una postura "profeticoescatológica", se busque, desde la historia, la abolición de la historia. En ambas figuras, que tienen más en común de lo que se admite habitualmente, se quiere alcanzar la *patria de la identidad* (para decirlo como Ernst Bloch). Esta búsqueda, no obstante, solamente se puede alcanzar mediante el símbolo y su *imaginación creadora* (Corbin), la cual permite el paso de lo *exotérico* a lo *esotérico,* de los "materiales simbólicos" al *nunc stans,* de la historia a su realización, del tiempo a la eternidad.

La función simbólica es instauradora de cultura, ya que asegura la especificidad del ser humano como ser eminentemente cultural. Por eso los simbolismos como caminos culturales son imprescindibles para a continuidad de la vida porque para el hombre no hay ninguna posibilidad *extracultural:* Efectivamente, esta función es una empresa que siempre debe recomenzarse por que se trata, en el sentido más directo del

término, de una *empresa teodicea,* destinada a mantener la humanidad contra la desaparición y la muerte. O expresándolo de otra forma: El símbolo, porque vigoriza continuamente la cultura (las culturas concretas), mantiene encendida la llama de la victoria sobre la muerte y la negatividad, que asedian incesantemente a todas las empresas del ser humano y, sobre todo, a su vida. Para decirlo con brevedad: en el centro de las situaciones marcadas por la negatividad y la muerte, el símbolo mantiene la presencia de la superación de la muerte y actualiza la reconciliación del hombre con él mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios.

El símbolo tal como indica su etimología, es el nexo de dos ámbitos de la realidad: el aspecto de la realidad que es *inmediatamente* presente a través de los "artefactos simbólicos" y el aspecto de la realidad que solamente está *medianamente* presente (o *inmediatamente* ausente), que constituye el "punto de llegada" hacia lo que tiende la dinámica simbólica instaurada por el artefacto simbólico, que nunca se debería confundir con *lo que se ha simbolizado.* El símbolo es eficaz si el ser humano, por medio de la *experientia* o la *acción sacramental,* llega a suprimir la *ausencia* (ya sea en forma de vado, de negatividad, de muerte), anticipando *in statu vitae* la meta del deseo humano. Ernst Cassirer afirma que "el concepto auténtico y verdadero de símbolo no se deja reducir a las clasificaciones y a los dualismos metafísicos tradicionales, sino que esboza sus marcos de referencia. Lo simbólico nunca pertenece en exclusiva ni al *más allá (Jenseits)* ni al *más acá (Diesseits),* ni tampoco al ámbito de la *inmanencia* o al de la *trascendencia,* sino que su valor consiste en que supera estos conceptos opuestos, que proceden de una teoría metafísica edificada sobre dos mundos. Lo simbólico no es ni lo uno ni lo otro, sino que verdaderamente presenta lo 'uno en el

otro' y lo 'otro en el uno'".[8]

Para exponerlo brevemente, los puntos que caracterizan al símbolo son:[9] 1) los símbolos remiten a algo que está *más allá* de los "artefactos simbólicos". Pese a que es un hecho incontestable que todos los símbolos utilizan "materiales" tomados del entorno del ser humano y, a menudo incluso, del mismo ser humano, la dirección hacia la que apuntan solamente puede captarse de una manera mediata, indirectamente, por alusión; 2) el símbolo *participa* de la realidad de aquello que se ha simbolizado. Así, por ejemplo, el lugarteniente de una persona o de una institución participa del honor de los representantes aunque no sea él el objeto del honor, sino la persona o la institución que él representa; 3) los simbolismos, aunque en cada caso concreto se refieran expresivamente a culturas determinadas y a valores muy precisos, poseen un arraigo estructural en el ser humano porque éste es fundamentalmente *capax symbolorum.* Por eso puede afirmarse que la capacidad simbólica del hombre es indestructible pese a que en unas determinadas épocas históricas las expresiones simbólicas que eran vigentes en una cultura concreta puedan ser irrelevantes; 4) los símbolos auténticos tienen la capacidad de abrir dimensiones de la realidad que habitualmente no son perceptibles ni experimentables inmediatamente y que, en consecuencia, *solamente* son accesibles *simbólicamente;* 5) la historia antigua y moderna muestra ampliamente que una nota característica del simbolismo es qué el *buen uso* de los símbolos aporta curación, reconciliación, integración, mientras que el *mal uso* produce indefectiblemente destrucción, colapso, desintegración.

9.2.1.2. *El lenguaje de la naturaleza*

Sobre todo a partir del siglo XVII, en la conciencia popular

europea, cada vez con más fuerza, se inicia la pérdida del carácter numinoso de la naturaleza, pese a que en la filosofía idealista alemana se volverá a recurrir a la "idea de Dios".[10] Es necesario añadir, sin embargo, que entonces se trataba de un Dios que tenía necesidad del hombre para llegar a ser él mismo, A principios de siglo, Max Weber mantiene la tan conocida opinión de que la cultura occidental es la única entre todas las culturas humanas que ha sometido al conjunto de las relaciones humanas a un proceso de racionalización imparable y creciente que ha tenido como consecuencia el *desencanto del mundo*.[11]

Desde hace algunos años asistimos a una forma de *reencantamiento del mundo,* lo cual implica cierta marcha atrás respecto al camino que hasta ahora había seguido el pensamiento crítico de origen ilustrado. En este contexto no es necesario referirse explícitamente a fenómenos tan insólitos, de acuerdo con los esquematismos intelectuales que han prevalecido en la cultura moderna hasta hace muy poco, como son, por ejemplo, el "retorno de lo sagrado", la "ecología", los "nuevos lugares de la pregunta religiosa", el "impacto de Oriente", los "feminismos", para percibir el profundo cambio de rumbo que ha habido en estas últimas décadas y que, en relación directa con la temática que nos ocupa, significa una nueva revaloración de los *lenguajes de la naturaleza,* que habían sido despreciados e inutilizados por el pensamiento y por la actividad humanos de origen ilustrado y postilustrado.

Como consecuencia de la desconfianza ante la racionalidad tecnicoeconómica, aplicada a todos los sectores de la existencia humana por la burguesía triunfante en el siglo pasado, ahora mismo se vuelve a plantear con fuerza el problema del lenguaje de la naturaleza, que ya había tenido una notable incidencia positiva en la obra de algunos pensadores románticos del siglo

XIX. Actualmente son muchos los que creen que "la naturaleza no es nunca completamente "natural?" (Eliade), sino que siempre y en todo lugar posee un *plus de significación y de profundidad* que el ser humano tendría que aprender a captar desde su infancia por medio de un adecuado aprendizaje de los lenguajes que tradicionalmente han servido para expresarlo. No se debería olvidar que *todas* las religiones, pese a las enormes diferencias que existen entre ellas, se han servido de los simbolismos de la naturaleza para concretar, aunque sólo sea alusivamente, el *misterio* del mundo y el del hombre comprendido como *microcosmos.* En segundo lugar, es necesario tener presente que la naturaleza, porque no es algo extrínseco a la vida del ser humano, configura el ámbito de su *responsabilidad* y de su *libertad* porque en su seno nace, crece, anhela y muere. No constituye, pues, un "espacio neutro" que pueda manipularse irresponsablemente por la "razón instrumental", sino que siempre, entre el hombre y la naturaleza, existe un *nexo cordial,* una interdependencia *afectiva,* que en realidad debería promocionar la *naturalización del hombre* y la *humanización de la naturaleza* (Bloch). Estas dos razones, que se mantienen al margen de cualquier opción confesional, ponen de relieve, en primer lugar, el arraigo del hombre a la naturaleza, es decir, su *naturalidad,* la cual ha sido expresada polifacéticamente por las diversas religiones y culturas de la humanidad, aunque no se debe olvidar que la proximidad del hombre a la naturaleza *siempre* se deberá expresar *culturalmente* porque para el ser humano no hay experiencia fuera de las expresiones culturales. En segundo lugar, estas dos razones son una muestra muy clara de la capacidad simbólica del ser humano, constituye una testificación muy evidente de que "no es el hombre quien hace al símbolo, sino el símbolo quien

hace al hombre” (Lacan).

9.2.1.3. *Los lenguajes estéticos y poéticos*

Lo que Abraham Moles denomina “información estética’ es una cuestión que debería considerarse con gran detenimiento porque, según creemos, la religión no puede renunciar, salvo que no se introduzca de lleno en el campo de la más absoluta irrelevancia, a las *expresiones bellas.*[12] Es un hecho que hemos observado con cierta frecuencia que en la cultura occidental moderna se ha alcanzado una fuerte instrumentalización (comercialización) de lo estético. En efecto, con frecuencia, lo estético ha abandonado el ámbito de la *gratuidad* y se le ha incluido en el campo de la economía, de la propaganda o del prestigio. De esta manera, en Occidente, en estos últimos siglos, se ha impuesto una concepción de la estética que estaba en continuidad con el pensamiento típicamente burocraticoburgués, el cual “ha centrado el interés estético en la obra de arte” (Adorno) como si se tratara de un artefacto disponible, manipulable, comercializable de acuerdo con los “intereses creados” de cada caso.

No se debe olvidar, pues, que la estética se expresa por medio del lenguaje de la gratuidad, de la legalidad sin ley (Kant), de la libertad, de las alusiones impresionantes, porque establece una necesidad íntima y, al mismo tiempo, indemostrable que no puede ser reducida ni al proceso “causa-efecto” ni tampoco al círculo infernal “oferta-demanda”, ni tampoco a una estructura moderna de enorme importancia “trabajo-propiedad”. El motor real de esta estructura es lo “económico”, el cual actúa como una especie de “animismo” *implícito,* a la manera del viejo animismo de las sociedades tradicionales, en todas las relaciones de la moderna sociedad de consumo. El auténtico ámbito de la experiencia estética, sin

embargo, se sitúa en otro nivel: *"Si* hay un final de la *Sinfonía júpiter,* lo cual no puedo sospechar, deducir o explicar a partir de nada que esté en mí mismo— necesariamente debe ser tal como es; necesariamente debe acabar con esta imagen, en la cual ningún tono sobra; debe ser tal como la creó Mozart. Esta conexión de lo que es inexperimentable por mí y de lo que es plausible para mí solamente pueda darse en el marco de lo que es bello y no interesar".[13] La estética, por lo tanto, es el lenguaje no "interesado, seguramente *interesant,* que *expresa* las dimensiones olvidadas, no disponibles e inaccesibles por "vía demostrativa" de la realidad —y del hombre en ella como *experimentador y hermeneuta.*

9.2.1.4. *El lenguaje de la imagen*

Rainer Maria Rilke afirmaba que la característica de nuestro tiempo era *un hacer sin imagen.* De esta manera ponía de relieve la enorme fractura que había sufrido lo *icónico* en la autocomprensión del hombre contemporáneo. Se debería tener en cuenta la rotunda sentencia de Novalis: "El hombre es imagen". En efecto, por medio de la imagen, que constituye el fundamento del "lenguaje visual", el ser humano establece un puente entre su humanidad finita y condicionada espacio temporalmente y la realidad total, el *más allá* de todo lo que está situado en el marco circunscrito por unas determinadas coordenadas culturales, religiosas, históricas. Este "más allá", sin embargo, solamente es indirectamente, simbólicamente, alusivamente, accesible a través de las *imágenes;* no con las imágenes cerradas sobre sí mismas, autorreferentes, los *ídolos* por lo tanto, sino con la ayuda de las imágenes que se comportan como *iconos,* como canalizadores del "trayecto humano" hacia el más allá de todo lo que se sitúa en el campo de la facticidad, del *experimentum,* de las traducciones palabra a palabra.

No es aquí el lugar para trazar la trágica historia de la pérdida (en muchos casos, la “comercialización”) de la imagen en la cultura occidental. Sí puede ser ilustrativo poner de relieve que desde finales del siglo XIII, el pensamiento occidental quizá como consecuencia de la introducción en Occidente del concepto de *ciencia* de Aristóteles ha tendido cada vez con más fuerza a equiparar lo que es *verdadero* con lo que es *verificable,* según una feliz expresión de Max Horkheimer. El largo proceso de *des-imaginación* de nuestra cultura culmina, por una parte, en la Ilustración y su interés en establecer la “religión natural” y, por otra, en el cientifismo del siglo pasado, que reduce el poliglotismo humano al monologismo de la palabra tecnicoeconómica, cuya invariante acostumbra ser lo “económico”.

9.3. LA MANIPULACIÓN DE LA RELIGIÓN

Consideramos que la manipulación de la religión, que es una constante en la historia religiosa de la humanidad, constituye una forma muy importante de manipulación de la palabra. Debemos observar que se trata de una temática de enormes dimensiones ya que alcanza a todos los usos espurios que, históricamente, las religiones han hecho de la familia, de la economía, de la política, de la cultura y, sobre todo, del ámbito personal.

La manipulación de la religión acostumbra polarizarse alrededor de tres centros, que son el *dogma,* la *moral* y la *política.* Nos referiremos a ello muy brevemente.

9.3.1. CREACIÓN DE SISTEMAS DOGMÁTICOS

La necesidad de crear cuerpos doctrinales es una de las características más notables de todas las religiones. Por medio de las “generalizaciones” de la “teología oficial”, se intenta dar respuesta a los retos y novedades introducidos por los cambios

constantes a que, sin excepción posible, se encuentran sometidas todas las culturas. Al mismo tiempo, la fijación de la doctrina ortodoxa confiere seguridad a los miembros del grupo religioso, que tienen a su disposición las *respuestas* a todos los interrogantes de la existencia humana, tanto los que se refieren a "este" mundo como los que se refieren al "más allá". Esto no significa que la "doctrina oficial" permanezca inmutable con el paso del tiempo: sencillamente se afirmará que se mantiene siempre idéntica a sí misma.

Como fácilmente puede observarse, la formación y el desarrollo de la doctrina religiosa oficial son una fuente de manipulación para los que tienen el poder de declarar los límites de los «cánones sagrados». Además, la aplicación de esta doctrina oficial a la existencia concreta de los individuos y de las comunidades se hace de manera que los unos y los otros se sientan obligados *en conciencia* a asentir. Si no se hace se encuentran «fuera» de la comunidad.

La ortodoxia es una construcción o una tematización totalizadora de la realidad en función de unos datos positivos (a menudo tomados de las escrituras sagradas del grupo) y de unos intereses sacerdotales y/o reales. La ortodoxia es *la* interpretación que hace del mundo una determinada «religión oficial». Cualquier ortodoxia instaura un *orden* que, a partir de unas determinadas «autoridades», permite articular un discurso religioso que, como las mismas «autoridades», resulta difícil de verificar y legitimar. Por eso puede afirmarse que la ortodoxia establece al mismo tiempo una dirección, un sentido, una génesis de un campo de representaciones simbólicas y *también* un campo de coacción. También es posible afirmar que cualquier ortodoxia establece las «conductas lingüísticas y éticas» de un grupo que asiente a la misma ideología religiosa; estas

conductas lingüísticas permiten establecer una clara diferencia respecto a los que hablan y actúan *de una manera diferente* porque deben escoger *(airesis)* también de manera diferente (heterodoxia).

El peligro de la ortodoxia consiste en la divinización de las objetivaciones culturales e históricas de las religiones. Entonces la abertura y el equívoco del símbolo quedan sustituidas por el culto a la fuerza y por la destrucción de la equivocidad del símbolo (como máximo, se mantiene una cierta «alegorización» añadida a algunas representaciones e imágenes). Para decirlo de otra forma: el peligro que siempre y en todo lugar acecha a las ortodoxias consiste en la *manipulación de la palabra,* fabricándose unos espacios ideológicos cerrados sobre sí mismos, simbólicamente irrelevantes, en los cuales no hay *preguntas,* sino tan sólo «respuestas», cuya base firme es el «pensamiento con regulación ortodoxa», para utilizar una expresión de Jean-Pierre Deconchy.

9.3.2. CREACIÓN DE SISTEMAS MORALES

La capacidad humana de articular sistemas de conducta incluye necesariamente la necesidad del *control.* Esta es una realidad recurrente en todas las religiones, en las cuales la *praxis* de los fieles se deriva de los sistemas religiosos establecidos de una manera ortodoxa. La formulación de códigos morales, que tienen la pretensión de alcanzar todos los aspectos de la vida del individuo y del grupo, es la dimensión *práctica* de las ortodoxias religiosas. La consecuencia del abuso religioso, que acostumbra llevarse a cabo por medio de los sistemas morales, se puede concretar en la *despersonalización* de los fieles, que son desposeídos de su capacidad *critica* para pensar, actuar y sentir *responsablemente* en su vida cotidiana.

9.3.3. ESTRATEGIA DE LO SAGRADO COMO FORMA

POLÍTICA

Históricamente, es un hecho conocido que las religiones han sido instrumentos privilegiados de la administración del poder. A menudo se han convertido en garantes de su legitimidad política e, incluso, en ocasiones, ha intervenido en la regulación de los medios utilizados en el marco de la competición política. Es por eso que, con toda la razón del mundo, el etnólogo belga Luc de Heusch ha podido escribir que «la ciencia política también pertenece a la historia comparada de las religiones».

9.4. CONCLUSIÓN

Según nuestra opinión, el estudio de la religión es incompleto si nos limitamos a analizar las instituciones religiosas y los procesos de institucionalización. En algunas ocasiones hemos manifestado que el estudio detallado de los diversos lenguajes utilizados por la religión debería constituir el aspecto central de la aproximación científica a los universos religiosos. Solamente al mismo tiempo será posible alcanzar una visión conjunta de la antropología de la religión que considera al hombre, pese a las circunstancias cambiantes e imprevisibles de la vida cultura, social y política, siempre y en todo lugar, como *posible homo religiosus.*

Biezais, H. (ed.), *Religious Symbols and their Function,* Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1979.

Corbin, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi,* Barcelona, Destino, 1993.

Duch, L., *Religión y mundo moderno.* Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, PPC, 1995.

Duch, L., *Transparencia del món i capacitat sacramental.* Introducció a l'estudi dels fenomens religiosos, Montserrat, Publicacions de I'Abadia de Montserrat, 1988.

Duch, L., *Mito, interpretación y cultura.* Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998.

Dupré, L., *Simbolismo religioso,* Barcelona, Herder, 1999.

Eliade, M., «Consideraciones sobre el simbolismo»: Eliade, M., *Mefistófoles y el andrógino,* Madrid, Guadarrama, 1969, 244-275.

Galimberti, U., *La terra unza il male.* Jung: dall'inconscio al simbolo, Milán, Feltrinelli,[5]1997.

Kämpf, H., *Tauschbeziehungen.* Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs, Munich, Wilhelm Fink, 1995.

Lurker, M., *El mensaje de los símbolos.* Mitos, culturas y religiones, Barcelona, Herder, 1992.

Moles, A., *Teoría de la información y percepción estética,* Madrid, Júcar, 1976.

Paz, O., *El arco y la lira.* El poema, la revelación poética, poesía e historia, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 (4[a] reimpr.).

Rahner, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1992.

Rasmussen, D. M., *Symbol and Interpretation,* La Haya, Nijhoff, 1974.

Sperber, D., *El simbolismo en general,* Barcelona, Promoción Cultural, 1978.

Steiner, G., *Lenguaje y silencio.* Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano, México-Barcelona, Gedisa, 1990.

Steiner, G., *Presencias reales.* ¿Hay algo *en* lo que decimos?, Barcelona, Destino, 1991.

Todorov, T., *Teorías del símbolo,* Caracas, Monte Ávila, 1981.

Trevi, M., *Metáforas del símbolo,* Barcelona, Anthropos, 1996.

Turner, V., *La selva de los símbolos.* Aspectos del ritual ndembu, Madrid, siglo XXI, 1980.

Urban, W. M., *Lenguaje y realidad.* La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (1.ª reimpr.).

Wheelwright, P., *Metáfora y realidad,* Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

CONCLUSIÓN

La conclusión de esta antropología de la religión ha de ser muy breve porque algunas de las cuestiones importantes de esta temática ya han sido esquemáticamente abordadas en los diversos capítulos de la exposición.

Solamente queremos señalar que el estudio de la religión, que tanto interés desvela actualmente, aunque no pueda llegar a sustituir la religión como *confesión* o como *experiencia,* pese a todo es de capital importancia para que la *religión vivida* no degenere en una superstición cualquiera.

Tal como hemos expuesto en el último capítulo de este estudio, la aproximación a los lenguajes que utilizan las religiones constituye, según nuestra opinión, el aspecto más característico del método que hemos propuesto a la consideración del lector. Esta perspectiva nos ha llevado al convencimiento de que, justamente en el momento presente, nos hada falta reflexionar muy seriamente sobre el *poliglotismo* del ser humano, el cual siempre se ha concretado por medio de la tensión creadora entre *mythos* y *logos.* Porqué la misión de la religión —y, en el fondo, la de cualquier sistema de mediaciones — tendría que consistir en hacer accesible, *presente,* naturalmente de manera *mediata,* lo que en la vida cotidiana aparece como *inmediatamente ausente.*

Nuestra propuesta antropologicorreligiosa se encuentra su «lugar natural» en el seno de una *antropología exhaustiva,* que tiene como premisa fundamental e insuperable que el ser humano es, en la situación espaciotemporal que le es propia, *coincidentia oppositorum.*

NOTAS

Notas Prólogo

[1] Véase, por ejemplo, L. Duch, *Religión y mundo moderno.* Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, PPC, 1995; ID., *Mito, interpretación y cultura.* Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998; ID., *Armes materials i espirituals: política i religió.* Antropologia de la vida quotidiana, 4, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.

[2] Recomendamos muy especialmente la obra de F. Diez de Velasco, *Hombres, ritos, Dioses.* Introducción a la Historia de las Religiones, Madrid, Trotta, 1995.

[3] Nos hemos referido concretamente a la problemática de la «clase de religión» en una situación de no confesionalidad del Estado en L. Duch, «La classe de religió: un buit cultural»: *Qüestions de Vida Cristiana* 146(1989),7-17; Id., «Funció de la Cultura Religiosa»: *La crisi de la Cultura Religiosa,* Barcelona 1996, 15-31; Id., «La religió: universal cultural»: *Qüestions de Vida Cristiana* 188(1997), 21-41.

[4] Véase a título de ejemplo J. Derrida, «Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón»: AA. VV., *La religión,* Madrid 1996, 58-62; D. Dubuisson, *L´Occident et la religion.* Mythes, science et idéologie, Bruselas 1998, 42, 45-46, 47, 61, etc.

[5] Véase, por ejemplo, C. Bernand - S. Gruzinski, *De la idolatría.* Una arqueología de las ciencias religiosas, México 1992,67-74,217-218. No puede olvidarse que el subtítulo de esta obra es engañoso. Los autores no abordan directamente —tal vez, ni indirectamente— el origen de las ciencias de las religiones.

[6] R. J. Z. Werblowsky, *Más allá de la tradición y la modernidad.* Religiones cambiantes en un mundo cambiante, México 1981,20; cf. *id.,* 50-51.

Notas Capítulo 1

[1] Véase H. Béjar, *El ámbito íntimo.* Privacidad, individualismo y modernidad, Madrid ²1990; Id., *La cultura del yo.* Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social, Madrid, 1993.

[2] Cf. L. Duch, "Religió": *Gran Enciclopedia Catalana,* XII, Barcelona, 1978,441-444; G. Sauter, "Theologie und Religion - nach Sakularisierung und Religionskritik"; R. Volp (ed.), *Chancro der Religion,* Gütersloh, 1975, 175-198.

[3] Véase E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid, 1973, 15; L. Duch, *Historias y estructuras religiosas.* Aportación al estudio de la fenomenología de la religión, Barcelona-Madrid, 1978, 36-37, 51. "Con muy pocas excepciones, la antropología social ha sido el producto de mentes que consideraban toda religión como una superstición anticuada, apropiada sin duda para una edad precientífica" (E. E. Evans-Pritchard, "Los antropólogos y la religión": E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social,* Madrid, 1972,42). Un tema que no abordaremos aquí, aunque es muy importante con relación a esta problemática, es la estupidez del "hombre primitivo". La antropología del siglo XIX y de principios del siglo XX (Lubbock, Frazer, Tylor, Preuss, Lévy-Bruhl, etc.) lo afirmó rotundamente. En contra de esta concepción se escribió el libro de A. E. Jensen, *Mito y culto entre los pueblos primitivos,* México, 1966, que afirma que la "estupidez" es algo que se da "naturalmente" en todas las etapas de la humanidad (cf. *id.,* 17). Sobre el tema de la mentalidad "arcaica" se puede consultar la obra de J. Cazeneuve, *La mentalité archaique,* París, 1961, que tiene como objetivo principal la discusión de las tesis de Lucien Lévy-Bruhl sobre el "prelogismo" que este investigador atribuía a los "primitivos".

[4] Cf. J. Ries, "Le sacré et lhisroire des religions": *L 'expression du sacre dans les grandes religions.* I: Proche-Orient Ancient et traditions bibliques, Louvain-la-Neuve, 1978,50.

[5] Cf. R. Caillois, *L'hornrne et le sacré,* París ³1963.

[6] Ries, *o.c.,* 50; cf. *id., 54.*

[7] Jensen, *o.c., 53.*

[8] Véase M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de /as religiones,* Madrid 1978; H. Halbfas, *Religión,* Barcelona, 1980, esp. cap. III-IV. Todavía es muy útil el estudio de J. de Vries, *The Study of Religion.* A. Historical Approach, Nueva York-Chicago-San Francisco-Atlanta, 1967.

[9] M. Mauss, *Manuel d'ethnographie,* París, 1967, 212.

[10] Cf. Mauss, *o.c., 213ss.*

[11] Véase Mauss, *o.c., 254-258.*

[12] Mauss, *o.c., 258-259.*

[13] Véase P. L. Berger, *Rumor de ángeles.* La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural, Barcelona, 1975.

[14] Según B. Malinowski, *Magia. ciencia y religión,* Barcelona, 1974, 15, Frazer fue el primero, siguiendo las huellas de Tylor, que planteó de una manera adecuada las cuestiones antropológicas que se relacionan con la religión. Fueron tres los problemas que suscitó: a) la magia y sus relaciones con la religión; b) el totemismo y el aspecto sociológico del credo salvaje; e) los cultos de la vegetación *y* de la fertilidad.

[15] Cf. G. Lienhardt, *Antropología social,* México, 1966, 51; E.E. Evans-Pritchard, *Antropología social,* Buenos Aires, 1975, cap. 11.

[16] J. Frazer, *La rama dorada.* Magia *y* religión, México-Madrid-Buenos Aires, 1991 (13.ª reimpresión). Esta obra es un resumen de los doce volúmenes originales.

[17] Lienhardt, *o.c.,* 54,188.

[18] Evans-Pritchard, *Teorías de la religión primitiva,* ya citado, 48.

[19] Véase, por ejemplo, lo que J. Frazer, *L 'homme, dieu et l'immortalité,* París, 1928, 13-20, escribe sobre el "salvaje" y su evolución hasta llegar a la civilización, la cual se caracteriza por el "espíritu científico" *(id., 21-25).*

[20] Véase Lienhardt, *o.c.,* 188; Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 49.

[21] Evans-Pritchard, *Antropología social,* ya citado, 51-53.

[22] Evans-Pritchard, *o.c., 57.*

[23] Cf. Evans-Pritchard, *o.c., 58.*

[24] A partir del Renacimiento, la *alteridad* ya no se considera como sujeto, sino como objeto de especulaciones. "El resultado ha sido el enmudecimiento de lo que implicaba las otras manifestaciones del ser hombre respecto a la posibilidad de un nuevo humanismo de 'universalidad real e integridad psíquica'" (R. Rubio Hernández, "Sobre el método en Antropología": *Homenaje a Julio Caro Baroja,* Madrid, 1978,942). Según este autor, los creadores de la antropología (McLennon, Tylor, Durkheirn, Morgan, etc.) continuaron la marginación del hombre como sujeto y tomaron como patrón de la nueva ciencia la biología, con la finalidad de crear una antropología que fuera una "ciencia natural del hombre" (*id.,* 943-945).

[25] Véase Evans-Pritchard, “Antropología social: pasado y presente”: *Ensayos,* ya citado, 22-24.

[26] Frazer, *L ‘homme, Dieu et l’immortalité,* ya citado, 21-22. Este libro es, como reconoce el mismo Frazer, un resumen de sus ideas y de su método (cf. *id.,* VII-IX).

[27] R. Bastide, “L’erar actuel de la recherche en ethnologie religieuse”: *Introduction aux sciences bumaines des religions,* París, 1970, 139.

[28] M. Freedman, “L’anthropologie sociale et culturelle”: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines,* 11, 1, París-La Haya, Nueva York, 1978,57.

[29] Véase J. Waardenburg, *Classical Approach to The Study of Religion.* Aims, Methods, and Theories of Research. I: Introduction and Anthology, La Haya-París, 1973, 57; véase, además, *id.,* 599-600, en relación con la obra de Tylor.

[30] Cf. A. Fierro, *Sobre la religión.* Descripción y teoría, Madrid, 1979,45, 50; Evans-Pritchard, *Antropología social,* ya citado, 95.

[31] Cf. Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 180.

[32] E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Madrid, 1973, 34, afirma que “la religión sólo puede comprenderse correctamente si se la sitúa en un contexto cultural correcto”.

[33] Fierro, *o.c.,* 50; cf. *id.,* 43.

[34] E. Renan, *Ëtudes d’histoire religieuse,* París 4 1859, 6-7.

[35] Véase Vries, *o.c.,* 91-94.

[36] G. Krüger, “Die Geschichte im Denken der Gegenwart”: *Freiheit und Weltverantwortung.* Aufsatze zur Philosophie der Geschichte, Friburgo-Munich, 1958,97.

[37]*Historia de las Religiones* (3 vol.), Barcelona. 1947.

[38]*Historia de las Religiones* (3 vol.), Barcelona. 1955-1956. En el prólogo (I. 13-16), R. Roquer pone en guardia al posible lector contra los “errores” de esta Historia. Es necesario decir que esta obra es sólida y todavía se lee con provecho.

[39]*Histoire des Religions* (5 vol.), París s. a. (1953ss).

[40]*Cristo y las religiones de la tierra.* Manual de historia de las religiones (3 vol.), Madrid, 1960-1966. H. Waldenfels. *Lexikon der Religionen.* Phanomene - Geschichte - Ideen, Friburgo-Basilea-Viena 2 1988, ha puesto al día la obra editada por Franz Konig hace cuarenta años.

[41]*Handbuch der Religionsgeschichte* (3 vol.), Gorringen, 1970ss.

[42]*Histoire des Religions* (3 vol.), París, 1970, 1972, 1976.

[43] No hay duda de que los dos volúmenes editados por C. J. Bleeker - G. Widengre, *Historia religionum.* Manual de Historia de las religiones. I: Religiones del pasado; II: Religiones del presente, Madrid, 1973, constituyen, desde una perspectiva histórica, una de las mejores aportaciones al estudio de las religiones concretas.

[44] Esta colección la ha editado C. M. Schroder y su publicación empezó en 1959. Hay algunos volúmenes traducidos al francés y alguno se ha publicado primero en esta lengua.

[45] Esta obra de proporciones gigantescas a menudo es de consulta muy difícil, casi imposible, debido a las numerosas reediciones, suplementos y anexos que se han hecho.

[46] K. Ziegler - W. Sontheimer (ed.), Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike (5 vol.), Sturtgart, 1964-1975.

[47] Esta obra se editó por J. Hastings en trece volúmenes (1908-1926).

[48] Obra editada por B. Spuler en Leiden a partir de 1948.

[49] Esta enciclopedia, que es un *status quaestionis* bastante irregular, se publicó en dieciséis volúmenes en el año 1987 en Nueva York y Londres.

[50] Obra en curso de publicación, editada, por H. Cancik - B. Gladigow - M. Laubscher en Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, a partir de 1988 (I), 1990 (II), 1993 (III).

[51]*Encyclopaedia Universalis* (23 volúmenes), París 2 1990 (1.ª ed. 1968-1970).

[52] Y. Bonnefoy (ed.), *Diccionario de las mitologías* (6 vol.), Barcelona, 1996ss.

[53] El estudio de M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica.* Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, 1978, es una de las aproximaciones históricas más completas al impacto del evolucionismo en las ciencias humanas. Véase, además, A. Dou (ed.), *Evolucionismo y cultura,* Bilbao, 1983; Duch, *Historia y estructuras religiosas,* ya citado, 30-36, 47-51; M. Harris, *Caníbales y reyes.* Los orígenes de la cultura, Barcelona, 2 1981.

[54] Sobre Darwin y desde la perspectiva adoptada aquí, véase Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica,* ya citado, 81-93. Fue Spencer y no Darwin quien, en 1857, introdujo las expresiones “evolucionismo” y “supervivencia de los más adaptados”.

[55] Sobre Spencer, véase Harris, *o.c.,* 105-111, 181-183, 526-528. Waardenburg, *o.c.,* 199-208, ofrece las páginas más significativas de *The Principies of Sociology de Spencer.*

[56] Véase Harris, *o.c.,* 208-209.

[57] En el capítulo V haremos referencia de manera más extensa al pensamiento de Frazer.

[58] Cf. J. Poirier, *Histoire de l'ethnologie,* París, 1979,67; véase, además, Evans-Pritchard, *Teorías de la religión primitiva,* ya citado, 52-55.

[59] Sobre Lubbock, véase Harris, *o.c.,* 138-140, 174-177. Las obras de este antropólogo fueron muy apreciadas en el siglo XIX. Sobre todo debe destacarse *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* (1870).

[60] R. Lowie, *Histoire de l'ethnologie classique des origines II. La 2a guerre mondiale,* París, 1971, 29-30.

[61] Sobre Tylor, véase Harris *o.c.,* 141-150, 176-182.

[62] R. Lowie, *Religiones primitivas,* Madrid, 1976, 118.

[63] E. B. Tylor, *Cultura primitiva.* I: Los orígenes de la cultura, Madrid, 1977, 19; cf. también *id.,* 29-30, 33-35, 46-47, 158-160, etc., y de una manera muy especial *Cultura primitiva.* II: La religión en la cultura primitiva, Madrid, 1981,477-486 ("Conclusión"), Tylor destaca que es necesario conocer las culturas inferiores y el estado salvaje no como mera curiosidad científica, sino porque "el estado salvaje representa una primera condición de la humanidad, a partir de la cual la cultura superior se ha desarrollado o ha evolucionado gradualmente mediante procesos que continúan operando normalmente como antes y el resultado de los cuales demuestra que mayoritariamente el progreso a dominado sobre la regresión" *(id.* 1,46). En el capítulo V de esta exposición volveremos a referirnos a la obra de Tylor, pero podemos anticipar que este antropólogo fue el más profundo y ecuánime de su tiempo, aunque no pudo evitar el intelectualismo tan típico de *los* pensadores del siglo XIX (Evans-Pritchard) (cf. P. Bohannan, *Social Anthropology,* Londres, 1969, 311-313).

[64] Véase Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica,* ya citado, 333-335. Fue Pettazzoni quien se opuso más duramente a las ideas de Wilhelm Schmidt. En el capítulo III de esta exposición nos referiremos más extensamente al hablar de la idea de "dios".

[65] L. White, cit. Harris, El desarrollo de la teoría antropológica, ya citado, 550, Véase todo el capítulo XXII de esta obra (pp. 549-566), que es una buena exposición de las actuales posiciones neoevolucionistas. Se podrá consultar también M. Harris, *Antropología cultural,* Madrid, 1990. Uno de los estudios fundamentales sobre esta problemática es: L. White, *La ciencia de la cultura.* Un estudio sobre el hombre y la civilización, Barcelona-Buenos Aires, 1982.

[66] Cf. R. L. Beals - H. Hoijer, *Introduzione all' antropologia,* Bolonia 21971, 607-608. Estos autores (pp. 627-633) ofrecen algunos ejemplos de investigadores modernos (Steward, Childe, White) que bien pueden calificarse de neoevolucionistas. Véase, además, J. F. Marsal, *La crisis de la sociología norteamericana,* Barcelona, 1977, 92-98, que se interesa, sobre todo, por el pensamiento de Leslie White.

[67] Sobre Pettazoni, véase Duch, *Ciencia de la Religión y mito,* ya citado, 63-65, 106-115. En las páginas 260-261 de este estudio señalamos las obras más importantes de este insigne investigador italiano y algunos trabajos dedicados a interpretar su pensamiento.

[68] Cf. R. Pettazzoni, "Hisrory and Phenomenology in rhe Science ofReligions": *Essays on me History of Religions,* Leiden 21967, 216-217. Según Eliade, Pettazwni "formado bajo la influencia persuasiva del historicismo de Croce, vio la religión como un fenómeno meramente histórico" (M. Eliade, *La búsqueda,* Buenos Aires, 1971, 153).

[69] R. Pettazwni, "Inrroduction to the History ofGreek Religion": *Essays on the History of Religions,* ya citado, 68.

[70] Pettazzoni, "Introduction to Greek Religion", ya citado, 69. Esta idea es recurrente en los escritos de este investigador.

[71] Pettazzoni, "Introduction", ya citado, 72. En otro lugar afirma:"La naturaleza es el mundo de la necesidad; la historia es el mundo de la libertad, y por eso, de la variedad, y, por eso, de la comparación" (R Pettazzoni, "Il metodo comparativo": *Religione e societa,* Bolonia, 1966, 108).

[72] Pettazzoni, "Il metodo comparativo", ya citado, 110.

[73] Obviamente en este contexto no podemos entrar en la cuestión del "cristianismo y las otras religiones". Véase una presentación panorámica a L. Duch, "El cristianisme i les altres religions. Estat de la qüestió": *Qüestions de Vida Cristiana,* 180 (1996), 7-33.

[74] W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica.* Implicaciones religiosas de la teoría antropológica, Salamanca, 1993, que, desde esta perspectiva, es la obra más importante de este autor.

[75] Véase Pannenberg, *o.c.,* en especial el cap. VII.

[76] M. Seckler, "Sind Religionen Heilswege?": *Hoffnungsversuche,* Friburgo-Basilea-Viena, 1972, 13-24, en especial 22-23. Véase, además. L. Duch, *Religión y mundo moderno.* Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, 1995, 99-180.

[77] M. Müller, *La Ciencia de la Religión* (1873), Madrid, 1877, 45-46.

[78] Sobre Fr. M. Müller, véase G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa,* Turín, 1971; cap. XVI. 307-324); L. Duch, *Mito, interpretación y cultura.* Aproximación a la logomítica, Barcelona, 1998, 273-280.

[79] Cf. M. Müller, *o.c.,* 37, 44-45.

[80] Müller, *o.c.,* 38.
[81] Müller, *o.c.,* 39.
[82] Müller, *o.c.,* 42.
[83] Véase Cocchiara, *o.c.,* 320-321.
[84] Pettazzoni, "Il metodo comparativo", ya citado, 102.
[85] James, *o.c.,* 24. Con el uso del comparatismo, Frazer pretende alcanzar los orígenes de la humanidad, de la religión, de la ciencia, etc. Junto a los orígenes, el análisis de la "mentalidad salvaje" constituye su gran objetivo científico. Efectivamente, la misión propia de la antropología se centraba en el estudio de estos dos términos (cf. Frazer, *L'homme, Dieu,* ya citado, 13, 14-15, 19,24, etc.).
[86] G. de Rohan-Cserrnak, "Frazer", *Encyclopaedia Universalis,* VII, París, 1990,373.
[87]*Cf.* R. Pummer, "Recent Publications on me Methodology of the Science of Religion": *Numen,* 22 (1975),161-182, especialmente 168-171.
[88] W. Baerke, "Aufgaben und Struktur der Religionswissenschaft": *Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schriftum,* Weimar, 1973, 18; cf. *id.,* 20.
[89] G. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Srrukrurrypen und Lebensgesetze,* Stuttgart, 1959, 11-14.
[90] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni,* Roma 21986, especialmente 9-30.
[91] Véase, por ejemplo, N. Smart, *The Phenomenon of Religion,* Nueva York, 1973; Id., *The Science of Religion and me Sociology of Knowledge,* Princeton, 1973.
[92] Véase el libro de J. Viet, *Les methodes srructuralisres dans les sciences sociales,* París-La Haya, 1965,68—85, que expone muy cuidadosamente la metodología de Lévi-Strauss.
[93] G. Balandier, cit. Viet, *o.c.,* 69.
[94] Véase C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* París, 1955.33.
[95] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* París, 1958,28.
[96] Ib *id.*
[97] Cf. Vier, *o.c.,* 70. Desde esta perspectiva son imprescindibles los estudios de A. R. Raddiffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona, 1972; Id., *El método de la antropología social,* Barcelona, 1975.
[98] Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* ya citado, 313. Lévi-Strauss, que en su estudio sobre la mitología toma como punto de partida la lingüística de Jacobson, afirma que la mitología es un lenguaje de segundo grado. Véase la crítica a Lévi-Strauss de R. Bastide, "L'état actuel de la recherche en ethnologie religieuse": *Introduction aux sciences humaines des religions,* París, 1970, 135-136.
[99] Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* ya citado, 33. Véase, además, Bastide, *o.c.,* 136-137.
[100] Bastide, *o.c.,* 141.
[101] Bastide, *o.c.,* 142.
[102] Bastide, *o.c.,* 142-143.
[103] En este sentido la obra clave es: G. Dumézil, *L'idéologie triparrie des IndoEuropéens,* Bruselas, 1958. Sobre este autor, véase M. Meslin, "De la mythologie cornparée 11 l'histoire des structures de la pensée: l' oeuvre de G. Dumézil": *Revue Historique,* 503 (1972), 5-24; L. Duch, "El món deis indoeuropeus en l ' obra de George Dumézil": *Revista de Catalunya,* mayo, 1987,86-88.
[104] Meslin, *o.c.,* 156.
[105] J. de Vries, "Sur certaines glissements de divinités dans la religion germanique": *Homenage a Georges Dumézil,* Bruselas, 1960, 83.
[106] E. Hirschmann, *Phanomenologie der Religion,* Würzburg-Aumühle, 1940, 116, 117-118.
[107] Véase Duch, *Historia y estructuras religiosas,* ya citado, 70-77, 83-87.
[108] Sobre el uso de las tipologías en la fenomenología de la religión, cf. Duch, *Historia y estructuras religiosas,* ya citado, 93-96, 103-104.
[109] G. Van der Leeuw, *Phanomenologie der Religion,* Tübingen 31970, 774. Véase, además, G. Lanczkowski, *Religionswisssenschaft a1s Problem und Aufgabe,* Tübingen, 1965, 32-33; Id., *Einführung in die Religionsphanomenologie,* Darmstadt, 1978, 13-16.
[110] Sobre la vida y obra de Eliade, véase L. Duch, *Ciencia de la Religión y mito,* ya citado; Id., Mircea Eliade. *El retorn dUlisses a Ítaca,* Montserrat, 1983; Id., "Mircea Eliade: Un historiador de les religions romanes dabasr universal": *Revista de Catalunya,* marzo, 1987,75-87; Id., *Mite i interpretació,* ya citado, 198-215.
[111] M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* (2 vol.), Madrid, 1974.
[112] Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 20.
[113] Esta es la meta que se propone Eliade en su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (véase el apéndice bibliográfico de este capítulo).
[114] Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 21.

[115] Véase Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 13-23.

[116] Cf. L. Duch, *Historia y estructuras religiosas* (véase bibliografía); Id., *Religión y mundo moderno,* ya citado; Id., "Esbós metodologic per al' estudi dels fenomens religiosos": L. Duch, *Transparència del món i capacitat sacramental,* Montserrat, 1988, 15-32.

[117] Sobre la importantísima cuestión de la cultura, véase Duch, *Religión y mundo moderno,* ya citado, 101-124; C. Geertz, *La interpretación de las culturas,* Barcelona-México, 1987.

Notas Capítulo 3

[1] P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona ^{2}1981,241, escribe que "las definiciones que, por su naturaleza, no pueden ser 'verdaderas' o 'falsas', solamente pueden ser más o menos útiles". Más adelante añade y concluye así el primer apéndice de este libro: "A la larga, creo, las definiciones son una cuestión de gusto y, por eso mismo, no es posible discutirlas" *(id., 246).*

[2] Sobre la problemática entorno de la definición, véase J. Ferrater Mora, "Definición": *Diccionario de filosofía,* I, Madrid, ^{6}1980, 730-734, con una bibliografía muy importante. En nuestro estudio *Temps de tardor. Entre modernitat i postrnodernitar,* Montserrat, 1990, capítulo IV, hemos considerado extensamente desde diversas perspectivas la cuestión de las definiciones de la religión.

[3] P. K. Feyerabend, *Contra el método.* Esquema de una teoría anarquista del conocimiento, Barcelona, ^{2}1975, 8.

[4] T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* México-Madrid-Buenos Aires, 1979 (4.ª reimpresión), 16.

[5] A. Einstein, cit. Feyerabend, *o.c.,* 8; cf *id., 99-103.*

[6] Véase el volumen editado por F. Chatelet, *Historia de las ideologías.* II: Saber y poder, Siglos XVIII al XX, Madrid, 1978.

[7] Cf. J. Freund, "Formes et formules": CISR, Estrasburgo, 1977, 101-102, que señala que en todos los sistemas filosóficos, culturales y políticos es posible descubrir "pseudofés".

[8] Véase M. Maffesoli, *Lógica de la dominación,* Barcelona, 1977.

[9] Feyerabend, *o.c., 136-137.*

[10] Sobre la cuestión de la definición de la religión, véase R. D. Baird, *Category Formations and me History of Religions,* La Haya-París, 1971; G. Schmid, *Interessant und heilig. Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft,* Zurich, 1971; R. Pummer, "Recent Publications on Methodology of the Science of Religion": *Numen* 22 (1975), 161-182; Duch, *Temps de tardor,* ya citado, 174-221.

[11] Véase J. Manhes, *Introducción a la sociología de la religión.* I: Religión y sociedad, Madrid, 1971, cap. II, que estudia los sucesivos contenidos del concepto "religión" a partir de la Ilustración francesa hasta la "crítica clásica" de la religión del siglo pasado.

[12] Véase F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zue gesellschafdichen Verfassung des Chrisrenrums,* Friburgo-Basilea-Viena, 1979, 48-49. Este estudio es imprescindible para hacerse cargo de esta importante problemática.

[13] Cf. Freedman, *o.c.,* 56-57. Max Weber también opinaba que no era posible establecer la esencia (Wesen) de la religión, "sino solamente las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, la comprensión que sólo podía conseguirse a partir de las vivencias, de las representaciones y de los fines subjetivos de los individuos" (M. Weber, *Economía y sociedad.* Esbozo de sociología comprensiva, I. México ^{2}1964, 328).

[14] Véase Kaufmann, *o.c., 96.*

[15] A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Madrid, 1979, 24; cf. *id., 25*-26, 29, 32.

[16] H. W. Sehütte, "Religion und Wirklichkeit. Einige Bemerkungen zur Mitreilung und Mittelbarkeit von Religion"; R. Volp (ed.), *Chaneen der Religion,* Gütersloh, 1975, 200; ef. *id., 202-203.*

[17] D. Wiebe, *Religion and Truth. Towards an Alremarive Paradigm for the Study of Religion,* La Haya-París-Nueva York, 1981, 10.

[18] M. E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation": M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* Londres, 1978 (repr.), 91. *Sobre los problemas inherentes a la definición de la religión,* cf. *id., 87-96.*

[19] El libro de Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, es uno de los mejores estudios de conjunto sobre esta problemática. También es interesante el artículo de M. Eliade, "La búsqueda de los 'orígenes' de la religión": *La búsqueda,* Buenos Aires, 1971, 165-182, en el que se plantea "la búsqueda de los orígenes de la religión" como una especialidad del ser humano que desea llegar "hasta e! último fundamento de la sustancia y del estadio germinal de la materia viviente" *(id., 169).*

[20] Cf. Evans-Pritchard, *o.c.,* 55-56; Bastide, *o.c.,* 130, 132. Madrid, 1981,28). Tylor, en esto, es mucho más realista que Frazer, porque no cree que e! hombre "moderno" se distinga radicalmente de "primitivo": "El Animismo es, en efecto, la base de la Filosofía de la Religión, desde la de los salvajes hasta la de los hombres civilizados" (ibid.). G. Schlarter, "Animismus": H. Cancik et al., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe,* I" Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1988, 473-476, traza una buena visión de conjunto de esta cuestión.

[21] A. Loisy, *Y a-t-il deux sources de la re!igion et de la morale?,* París ^{2}1934, 11. Jensen, o.c., 17-18, mantiene la misma opinión.

[22] Matthes, *o.c.,* 1, 21.

[23] Cf. Evans-Pritchard, *o.c.,* 51.

[24] Tylor lo define así: “Bajo el nombre de Animismo me propongo investigar la profunda doctrina de los Seres Espirituales, la cual incorpora la verdadera esencia de la filosofía Espiritualista como opuesta a la Materialista. Animismo no es un término técnico nuevo por más que hoy sea raramente empleado.” (E. B. Tylor, *Cultura primitiva,* II: La religión en la cultura primitiva. Madrid 1981,28). Tylor, en esto, es mucho más realista que Frazer, porque no cree que el hombre “moderno” se distinga radicalmente del “primitivo”: “El Animismo es, en efecto, la base de la Filosofía de la Religión, desde la de los salvajes hasta la de los hombres civilizados” *(ibid.).* G. Schlatter, “Animismus”: H. Cancik *et al., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegrijfe,* I, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1988, 473-476, traza una buena visión de conjunto de esta cuestión.

[25] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 49; cf. *id.,* 44-46, 52-53, 55, 189-190, etc.

[26] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 28; Spiro, *o.c.,* 94, desde una perspectiva muy diferente de la de Tylor, también propone una definición mínima de la religión, que constituye el núcleo de todas las manifestaciones religiosas: “creencia en seres sobrenaturales”.

[27] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 28; cf. *id.,* 55 y passim. B. Malinowski, *Teoría scientifica della cultura,* Milán 21971, 36, considera que “el análisis del animismo que hace Tylor padece de que considera al hombre primitivo como un filósofo racionalista, olvidando así que la religión, tanto en los pueblos primitivos como en los civilizados, es un esfuerzo activo organizado para permanecer en contacto con los poderes sobrenaturales, para influenciarles y responder a sus peticiones”.

[28] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 93.

[29] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 53.

[30] Waardenburg, *Classical Approach,* ya citado, 29, y el texto de Spencer (The Principies of Sociology), que reproduce Waardenburg, *o.c.,* 199-208. Sobre Spencer, véase, además, Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 46-49.

[31] Véase Frazer, *L'homme, Dieu,* ya citado, 253-257.

[32] Evans-Pritchard, *o.c., 52.*

[33] Véase lo que decimos en el capítulo VIII de esta exposición. Otros autores de aquellos tiempos como, por ejemplo, Jevons, King, Lubbock y, hasta cierto punto, Maren y Preuss también mantenían esta opinión de Frazer.

[34] Cf. Evans-Pritchard, *o.c., 53-54.*

[35] Evans-Pritchard, *o.c., 54.*

[36] Cf. Evans-Pritchard, *o.c.,* 59.

[37] Uno de los investigadores que más profusamente empleó la teoría de este investigador fue Wilhelm Schmidt, seguido después por la llamada “escuela de Viena”.

[38] Véase Evans-Pritchard, *o.c.,* 60; Waardenburg, *o.c.,* 33-34, y el texto de Lang, *The Making of Religion,* que ofrece Waardenburg, *o.c., 225-226.*

[39] Cf. Waardenburg, *o.c., 37.*

[40] La principal fuente de la que brota la religión es para Marett una reacción emotiva, y no un planteamiento racional ante el mundo de la experiencia cotidiana. Esta creencia se denomina preanimismo (cf. Mair, *o.c.,* 207; James, *o.c.,* 41-42). Véase el texto de Marett reproducido por Waardenburg, *o.c.,* 258-263. Otros investigadores como, por ejemplo, R. H. Lowie (1883-1957) y P. Radin (1883-1959) también creen que el origen de la religión es de carácter psicológico.

[41] Marett, cit. Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 61.

[42] Cf. Waardenburg, *o.c., 38.*

[43] Cf. W. James, *Les varietats de 1 'experiencia religiosa.* Estudio de la naturaleza humana, Barcelona, 1985,47-53.

[44] James, *o.c.,* 51.

[45] James, *o.c., 56-62.*

[46] Evans-Pritchard, *o.c., 91.*

[47] Véase Durkheim, *Les formes elementals,* ya citado, cap. 1.

[48] Cf. Evans-Pritchard, *o.c.,* 91; Mair, *o.c.,* 208. De la misma manera que J. F. McLennan y W. Robertson Smith, acentuaron el carácter sacramental de la religión, Durkhein también considera el totemismo (“mana totémique”) como el origen de la religión.

[49] Evans-Pritchard, *o.c., 113-114.*

[50] Véase B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión,* Barcelona, 1972, esp. 93-104, 106-108.

[51] Sobre la importancia del elemento (auto)biográfico en cualquier tipo de definición, véase Duch, *Temps de tardor,* ya citado, cap. IV; Id., *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 25-29 y cap. II. Sobre el problema histórico de la definición de la religión, cf. Despland, *o.c., Passim;* E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines*

neuzeidichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Coringa, 1986.

[52] Desde un punto de vista sociológico como el que, por ejemplo, adoptan K. Dobbelaere - J. Lauwers, "Definition of Religion. A Sociological Critique": *Social Compass* 20 (1973), 535-551, especialmente, 549, se afirma que no se debe definir la religión, sino dejar que se defina por medio de las diferentes posiciones sociales presentes y activas que adopta en la sociedad. La definición de la religión no es la meta de la investigación sociológica, sino que se la debería incluir en el objetivo de este tipo de estudios, porque el sociólogo se propone analizarla como elemento de la realidad social, constantemente diferente y fluida. Teóricamente esta posición es irreprochable, es posible, pero ¿en la práctica? ¿Puede el sociólogo superar de verdad las premisas y los prejuicios que a priori le marcan la "ruta" de su definición de la religión? ¿Es posible acercarse a la realidad (de la religión) sin una precomprensión cualquiera?

[53] Cf. Mair, *o.c., 40.*

[54] Cf. Mair, *o.c.,* 40-42. Para comprender la intención de Durkheim, no se puede olvidar la influencia que sobre él ejerció Fustel de Coulanges (cf. *id.,* 213, 215).

[55] Durkheim, *Les formes elementals,* ya citado, 59-60. El sentido del término "sagrado" va adquiriendo nuevos significados en las diversas etapas del pensamiento de Durkheim; lentamente, llega a ser el centro principal de su teoría de la religión. Al principio es un simple correlato vado de la noción de religión: lo sagrado es en un primer movimiento el campo operativo del ritual. Después, sin abandonar esta función, lo sagrado se convierte en algo animado por una fuerza de origen misterioso. Finalmente, este concepto caracteriza el sentimiento que puede experimentarse ante el poder de la sociedad sin reconocer el objeto de esta experiencia para así concentrarse, en último lugar, en este estado social específico, que es la comunión de las conciencias (cf. F. - A. Isambert, "L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne": ASSR 42 (1976),55). Es evidente, pues, que Durkheim concibe la "conducta sacral" como la "conducta social" completamente integrada en la marcha de la sociedad.

[56] Durkheim, *Las formas elementales,* ya citado, 61.

[57] Isambert, *o.c., 55.*

[58] É. Durkheim, "De la définition des phénornenes religieux", cit. Matthes, o,c., 1, 146.

[59] É. Durkheim, cit. Matthes, *o.c.,* 1, 147.

[60] Durkheim, *Las formas elementales,* ya citado, 69. Es necesario decir que en su texto Durkheim subraya esta definición, lo cual señala el gran valor que le otorgaba.

[61] J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine,* París, 1957, 29-31, 256-260, considera "simplista" la posición que mantuvo Durkheim a propósito de esta cuestión. T. Parsons, *Action Theory and me Human Condition,* Nueva York-Londres, 1978, 213-232 ("Durkheim on Religion Revisited: Another Look at The Elementary Forms of me Religious Life"), ofrece unos interesantes análisis críticos de la teoría de la religión durkheimiana.

[62] Sobre este autor, véase J. Freund, *Sociologie de Max Weber,* París, 21968; R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait. With an new Introduction by Guenther Roth,* Berkeley-Los Ángeles, 1977.

[63] Weber, *Economía y sociedad,* I, ya citado, 328. Este autor afirma rotundamente que "la actuación o el pensamiento religiosos o 'mágicos' no pueden abstraerse del círculo de las acciones con vistas a una finalidad" *(ibid.).*

[64] Matthes, *o.c.,* 1, 33.

[65] J. M. Yinger, *Religion, société, personne,* París, 1964. La edición original inglesa de esta obra es de 1957.

[66] Cf. Yinger, *o.c., 13-14.*

[67] Un funcionalista reconocido como Baird, *Category Formation and the History of Religions,* ya citado, 18-27, también se refiere al *ultimate concern* de Paul Tillich para definir la religión.

[68] Yinger, *o.c., 18.*

[69] Yinger, *o.c., 20.*

[70] Yinger, *o.c., 24.*

[71] G. Lenski, *El factor religioso. Una encuesta sociológica,* Barcelona, 1967. Sobre el pensamiento de Lenski, cf. Matthes, *o.c.,* I, 116-120.

[72] Lenski, *o.c., 316.*

[73] Lenski, *o.c., 316-317.*

[74] T. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna,* Salamanca, 1973, capítulo II, especialmente 42-43, 45, 46-47. De una manera rotunda afirma que "la religión orientada hacia las iglesias ha devenido un fenómeno marginal en la sociedad moderna" *(id.,* 45). "Las instituciones religiosas no son universales; son los fenómenos que hay detrás de las instituciones religiosas o, para decirlo de otra forma, los fenómenos que llevan a cabo unas funciones análogas en la Realidad entre el orden social y el individuo, los cuales presumiblemente son universales" *(id.,* 53). Berger, Para una teoría sociológica, ya citado, 244-245, pese a las reservas que manifiesta respecto a los postulados de Luckmann, está de acuerdo en esta cuestión.

[75] *Cf.* Luckmann, *o.c., 52.*

[76] Luckmann, *o.c., 49.*

[77] Luckmann, *o.c.,* 53; véase, además, *id.,* 54-55. Desde una perspectiva totalmente teórica, debe tenerse en cuenta la obra de T. Luckmann - P. L. Berger, *La construcció social de la realitat. Un tratado de sociología del conocimiento,* Barcelona, 1988; en la que se trazan los aspectos fundamentales de la metodología de estos dos sociólogos.

[78] J. Gómez Caffarena, prólogo a Luckmann, *o.c., 12.*

[79] Berger, *Para una teoría sociológica,* ya citado, 244. A *id.,* 245, Berger manifiesta su desacuerdo con Luckmann cuando equipara la religión con lo que es humano. "Según mi opinión, se gana muy poco cuando se considera, por ejemplo, que la ciencia moderna es una forma de religión. Si uno mantiene esta opinión, entonces está obligado a definir en qué difiere la ciencia moderna de lo que todo el mundo ha considerado como religión, incluso los comprometidos con la Religionswissenschaft —lo cual vuelve a plantear el problema de la definición-. Me parece mucho más eficaz, desde el principio, intentar una definición sustancial de la religión y tratar por separado las cuestiones relacionadas con su fundamento antropológico y las de su funcionalidad social" *(id.,* 245).

[80] Berger, *Para una teoría,* ya citado, 245. Esta definición permanece incomprensible si no se tiene en cuenta lo que dice sobre la "empresa de construcción del mundo" *(id.,* especialmente 33-34) con sus tres movimientos (exteriorización, objetivación, interiorización) (cf. *id., 15-32).*

[81] Berger, *o.c.,* 46, nota 34.

[82] Véase U. Bianchi, "Osservazioni riguardanti l'uso delle parole 'Religione' e 'Sacro'": *Il Sacro,* Padua, 1974,88-89. Sobre Rudolf Otto, véase H. - W. Schütte, *Religion und Christentum inderTheologie Rudolf Ottos,* Berlín, 1969, esp. 45-60; E. Benz (ed.) *Rudolf Otto´s Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute,* Leiden, 1971.

[83] M. Eliade, *Mitos, sueños y misterios,* Buenos Aires, 1961, 14; cf. Id., *La búsqueda,* ya citado, 187. Sobre Eliade, véase L. Duch, *Mircea Eliade, El retorn d´Ulisses a Itaca,* Montserrat, 1983; Id., *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 411-428.

[84] Cf. Eliade, *Mitos, sueños y misterios,* ya citado, 14-16; Id., *Lo sagrado y lo profano,* Madrid [3]1979, 101, 102, 143, etc. En esta última obra, Eliade presenta de manera resumida la "ontología de los primitivos". Lo que es religioso representa la totalidad de la existencia humana: "L'homo religiosus representa al hombre total" (Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 20).

[85] Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 7. "Lo 'sagrado' es un elemento en la estructura de la conciencia, y no una etapa de su historia. El mundo con significado —el hombre no puede vivir en el caos— es el resultado de un proceso dialéctico, que puede llamarse la manifestación de lo sagrado" *(ibid.).*

[86] M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* I: De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis, Madrid, 1978, 15.

[87] La posición de Söderblom no se debe confundir con la de Durkheim, aunque los dos empleen la misma terminología. Éste último se interesa en la función social de la religión y en su actividad como factor integrador de los grupos sociales. Söderblom, en cambio, se centra en la "ontología" que, según él, instaura la religión como tal. "Lo sagrado es el concepto más importante de la religión. Incluso es más esencial que la noción de Dios. Una religión real puede existir sin una concepción definida de la divinidad, pero no hay religión real sin la distinción entre sagrado y profano" (N. Söderblom, "Holiness": ERE, VI, Edimburgo, 1913,731). En contra de esta postura se alza, entre otros, Baetke. *o.c.,* 56-84, especialmente 71-74, que también apunta contra Rudolf Otto y Gerardus van der Leeuw, los cuales, en muchos aspectos, dependen estrechamente de Söderblom.

[88] R. Caillois, *L'homme et le sacré,* París [3]1963, 17-18. "En realidad, de lo sagrado en general la única cosa que, efectivamente, se puede afirmar está contenida en la misma definición del término: es aquello que se opone a lo profano" *(id.,* 11). Henri Desroche afirma que "en el principio de la religión está la experiencia de lo sagrado, y la misma religión es la 'visibilización' de lo sagrado, es decir, el conjunto de la marcha, la vía sacra, para ir hacia lo sagrado y volver" (H. Desroche, "Religión": *Encyclopaedia Universalis,* XIV, París, 1990,34).

[89] R. H. Lowie, *Religiones primitivas,* Madrid, 1976, 18.

[90] Lowie, *o.c., 19.*

[91] Lowie, *o.c.,* 20; cf. *id., 21.*

[92] G. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze,* Stuttgart, 1959, 18-19. Aunque en nuestro país este investigador sea un perfecto desconocido, no podemos olvidar que su obra ha tenido una enorme influencia en la investigación sobre los fenómenos religiosos que se ha realizado en estos últimos cuarenta años.

[93] Sobre este concepto, que es fundamental en el pensamiento de Mensching, cf. Mensching, *Die Religion,* ya citado, 20, 219-256, 287-288.

[94] K. Goldarnmer, *Die Formenwelt des Religiosen, Grundiss der systematischen Religionswissenschaft,* Stuttgart, 1960, 10.

[95] Goldammer, *o.c.,* 11. Este autor distingue cuidadosamente historia (o historias) de las religiones de morfología de las religiones (cf *id.,* XXI-XXVI).

[96] F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* Stuttgart, 1961, 561-562. Véase en un sentido parecido J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid, 1978, 202—203.

Notas Capítulo 4

[1] Véase la presentación de Vries, *o.c., 101-106.*

[2] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 27.

[3] Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, 31; cf. *id.,* 37, 72-74, 91-93.

[4] Véase Tylor, *Cultura primitiva,* II, ya citado, cap. XVI.

[5] Sobre la postura de Frazer, véase Frazer, *L'homme, Dieu,* ya citado, 147-161.

[6] Véase Vries, *o.c., 103-105.*

[7] H. Spencer, *Principies of Sociology,* cit. James, Introducción a la historia comparada de las religiones, ya citado, 40.

[8] Véase Vries, *o.c.,* 110-120; Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 59-61.

[9] W. Schmidt, *Origene et évolution de la religion. La theorie et les faits,* París, 61931, 318. Otros autores que intervinieron a favor de Schmidt fueron Gusinde, Koppers y Schebesra, todos miembros de la llamada "escuela de Viena".

[10] Schmidt, *o.c., 318-321.*

[11] Schmidt, *o.c., 322.*

[12] Véase, sobre todo, R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive,* Turín, 1957; Id., "The Formation of Monotheism": R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions,* Leiden, 1967, 1-10; Id., "El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico": M. Eliade - J. M. Kitagawa (ed.), *Metodología de la historia de las religiones,* Barcelona-Buenos Aires-México, 1986, 86-94, que ofrece de una manera resumida la argumentación del investigador italiano.

[13] R. Pettazwni, *Religione e societa,* Bolonia, 1966,36; cf *id.,* 55-56; Id., *L'essere supremo,* ya citado, 17-18.

[14] Pettazwni, "The Formation of Monotheism", ya citado, 20.

[15] Véase Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 173-174. Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 166, califica la teoría de Wilhelm Schmidt de "intelectualisra". M. Leenhardt, por su parte, *Histoire des religions,* I, París, 1953,95-96, escribe que "ningún documento justifica la denominación de Ser Supremo para los dioses encontrados [por Schmidt]. El esfuerzo de P. Schmidt no ha podido dar a estos dioses la resonancia de eternidad que él deseaba hacer escuchar".

[16] Pettazzoni, "The Formarion of Monotheism", ya citado, 28-29.

[17] Evans-Pritchard, *o.c., 167-168.*

[18] Pettazzoni, *L'essere supremo,* ya citado, 121-122; cf. *id., 161-162.*

[19] Cf. Leenhardt, *o.c., 97-98.*

[20] Leenhardt, *o.c., 98.*

[21] Leenhardt, *o.c., 98.*

[22] Leenhardt, *o.c., 99.*

[23] Véase Leenhardt, *o.c., 99.*

[24] Cf. Leenhardt, *o.c., 99-100.*

[25] B. Gladigow, "Gottesvorsrellungen": Cancik *et al.* (ed.), *Handbuch,* III, ya citado, 33.

[26] Cf. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia,* Madrid, 31965, especialmente la primera parte.

Notas Capítulo 5

[1] Sobre la clasificación como cuestión teórica, véase G. Schier, "Klassifikationssysteme": Cancik, H. *et al.* (ed.), *Handbuch religionswissenschaflicher Grundbegriffe,* III, Stuttgart-Berlín-Colonia, 1993, 372-380.

[2] Véase lo que decimos sobre la significación del inicio del estudio no teológico de las religiones en Sinfonia inacabada. La situación de la tradición cristiana, Montserrat, 1994, 205-209.

[3] Véase la bibliografía del capítulo 1 de esta exposición. H. B. Partin, "Classification of Religions": M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* III, Nueva York-Londres, 1987, 527-532, ofrece una buena presentación de conjunto sobre este tema.

[4] Una buena presentación de conjunto es la que ofrece el volumen colectivo Religionsgeographie, Darrnstadt, 1975. Más recientemente R. Townsend, "Geography": M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* ya citado, 509-512, ha expuesto de una manera breve los resultados más importantes conseguidos por la "geografía de las religiones".

[5] Véase A. Schweitzér, El cristianismo y las religiones mundiales, Buenos Aires, 1964. Desde esta perspectiva, sobre el pensamiento de este autor, cf. H. Groos, *Albert Schweitzer. Grosse und Grenzen. Eine krirische Würdigung des Forschers und Denkers,* Múnich-Basilea, 1974, en especial el capítulo V ("Religión de la vida e idealismo de los valores").

[6] El estudio fundamental es: F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung,* Múnich 41921, especialmente 248-257.

[7] Martín Velasco, *o.c.,* 74 cf. *id.,* 149-150; Mensching, *Die Religion,* ya citado, 115-120.

[8] S. Holm, R*eligionsphilosophie,* Srurtgart, 1960, 84-89.

[9] Véase en especial, Mensching, *Die Religion,* ya citado, 17-77.

[10] Véase G. Mensching, *Die Weltreligionen,* Darmstadt s.a., 286-287.

[11] Mensching, *Die Weltreligionen,* ya citado, 288-290. Sobre el sincretismo, véase la excelente recopilación de estudios reunidos en H. P. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus - kulturelle Identitat und kirchliches Bekenntnis,* Darmsradt, 1991.

[12] A. J. Toynbee, *La Religion vue par un historien,* París, 1963; Id., *El cristianismo entre las religiones del mundo,* Buenos Aires, 1960.

[13] Sobre el chamanismo, véase el capítulo VI (2.2.2.) de esta exposición.

[14] R. N. Bellah, "Religious Evolution": W. A. Lessa - E. Z. Vogt (ed.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach,* Nueva York-Evanston-Londres, 21965, 74.

[15] Bellah, *o.c., 74.*

[16] Bellah, *o.c., 74.*

[17] Véase Bellah, *o.c.,* 76-78.

[18] Bellah, *o.c., 78.*

[19] Véase sobre este tema W. E. H. Stanner, "The Dreaming": Lessa - Vogt (ed.), *Reader in Comparative Religion,* ya citado, 158-167. "El significado central del 'tiempo de sueño' es el de un tiempo sagrado y heroico, muy antiguo, en el que el hombre y la naturaleza se convinieron en lo que ahora son. Ahora bien, ni el 'tiempo' ni la 'historia', tal como los entendemos normalmente, no estaban implicados" *(id.,* 159). Una buena actualización de la interpretación de la "edad del sueño" la ofrece H.-P. Duerr, Traumzeit. *Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation,* Frankfort, 1985, 184-200, 521-540.

[20] Véase W. Stöhr, "Tótem, ensoñación, tjurunga. Las religiones de Australia": M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días,* Barcelona, 1996, 246-256.

[21] Bellah, *o.c., 78.*

[22] Véase Bellah, *o.c., 78-80.*

[23] Sobre los "dioses uranianos", véase M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones,* I, Madrid, 1974, capítulo II (65-155).

[24] Sobre el sacrificio, véase el capítulo VII (4.) de esta exposición.

[25] Véase Bellah, *o.c.,* 80-82. *Sobre el "tiempo axial",* cf. K Jaspers, *Origen y meta de la historia,* Madrid, 31965, en especial 19-43. U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion,* Darmstadt, 1971, 104-119, ha criticado la limitación que impone Jaspers al "tiempo axial", que no comprende ni el cristianismo ni el islam. Creemos que la crítica de Mann está suficientemente justificada para tenerse en cuenta.

[26] Sobre la importancia de la escritura para la organización social y religiosa, véase J. Goody, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad,* Madrid, 1990. Sobre las características de la oralidad, cf. L.-J. Calver, *La tradition orale,* París, 1984, 27. Jaspers, *o.c., 20.*

[27] Jaspers, *o.c., 20.*

[28] Jaspers, *o.c., 20.*

[29] Jaspers, *o.c., 22-23.*

[30] Bellah, *o.c.,* 80. Este autor depende de forma muy clara de Max Weber en su formulación del "rechazo del mundo" (cf. *id., 74-76).*

[31] Cf. Bellah, *o.c., 80.*

[32] Véase R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde,* de S. Ambroise a Innocent III, Lovaina-París, 1963; Z. Alszeghy, "Fuite du monde": *Dictionnaire de Spiritualité,* V, París, 1964, col. 1575-1605.

[33] Bellah, *o.c., 80.*

[34] Véase L. Duch, "L'origen del poder sagrat": *Qüestions de Vida Cristiana,* 81 (1976),7-30; Id., Simfonía inacabada, ya citado, passim.

[35] Cf. Bellah, *o.c., 81.*

[36] Aquí no podremos considerar la clasificación que adopta Bellah en comparación con la "ideología tripartita" de Georges Dumézil. Sobre la postura del investigador francés, véase G. Dumézil, *L'ideologie tripartie des Indo-Européens,* Bruselas, 1958, 37.

[37] Véase Bellah, *o.c.,* 82-84. Bellah emplea la expresión "early modern religión", que preferimos traducir por "religión premoderna" en lugar de "religión moderna temprana".

[38] Bellah, *o.c., 82.*

[39] No entraremos en la consideración, que ha hecho correr ríos de tinta, de si las Reformas protestantes son un fenómeno medieval o bien un fenómeno moderno. Quizás es necesario aplicar aquí, como casi siempre en antropología, un modelo de compromiso: continuidad en el cambio y cambio en la continuidad.

[40] Cf. Bellah, *o.c., 83.*

[41] Véase Bellah, *o.c.,* 84-86. Partiendo de una óptica un poco diferente intentamos formular las características de la "pregunta religiosa hoy". Véase L. Duch, "La pregunta religiosa avui" (Lección inaugural), Tarragona, 1995.

[42] Bellah, *o.c., 84.*

[43] Cf. Bellah, *o.c., 84.*

[44] Véase N. Luhmann, *Funktion der Religion,* Frankfurt del M., 1977.

[45] Véase la interpretación que hacemos del proyecto de Luhmann a Duch, *Religión y mundo moderno,* ya citado, 31-37.

[46] Véase Fr. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Estudio preliminar de A. Ginzo, Madrid, 1990.

[47] Bellah, *o.c., 85.*

[48] P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social,* Madrid, 1992; L. Duch, "La tradició com a fonament de la comunitat": *Questions de Vida Cristiana,* 176 (1995), 19-52.

[49]*Cf.* Béjar, *La cultura del yo,* ya citado, passim.

[50] Véase los agudos análisis, hechos ya hace algunos años, de Luckmann, La religión invisible, ya citado, especialmente el capítulo II, señala que la religión orientada hacia la Iglesia ocupa en la sociedad moderna un lugar marginal y periférico.

[51] Bellah, *o.c., 85.*

[52] Bellah, *o.c., 86.*

[53] Bellah, *o.c., 86.*

Notas Capítulo 6

[1] Sobre el concepto “función”, cf. S. R Nadel, *Fundamentos de antropología social,* México-Madrid-Buenos Aires, 1974, 393-396; Mair, *o.c.,* 38-45; Waal, *o.c., 351-352.*

[2] Este aspecto de la problemática fue especialmente subrayado por Radcliffe-Brown (cf. Waal, *o.c.,* 352; James, *Introducción,* ya citado, 34-35).

[3] Cf. Beals-Hoijer, *o.c.,* 462, 466.

[4] Véase, por ejemplo, Mauss, “Essai sur les variations saisonnieres des sociétés Eskimo. Étude de morphologie sociale” [1904/1905]. *Sociologie et antrophologie,* ya citado, 389-478. Es interesante la aproximación que llevó a cabo J. Cazeneuve al pensamiento antropológico de Mauss, *Sociología de Marcel Mauss,* Barcelona, 1970, especialmente, 53-59.

[5] “Una sociedad depende para su existencia de la presencia, en la mente de sus miembros, de un cierto sistema de sentimientos, por medio de los cuales se regula la conducta de la sociedad” (Raddiffe-Brown, cit. J. González-Anleo, *Catolicismo nacional: nostalgia y crisis,* Madrid, 1975, 37).

[6] Véase Beals-Hoijer, *o.c., 464-466.*

[7] Véase F. Houtart, *Religion et modes de production précapitalistes,* Bruselas, 1980, passim.

[8] Cf. Waal, *o.c., 362-363.*

[9] Véase Berger, *Para una teoría sociológica de la religión,* ya citado, 40-41. Este autor, en el cap. II de la obra mencionada, señala la función decisiva de la religión en la conservación de las estructuras del mundo vital del hombre. Las instituciones sociales, en último término, reciben un estatus ontológico válido porque están enmarcadas en una referencia constante en el orden del cosmos y de lo sagrado (cf. *id., 57-58)*

[10] A. M. Rose, cit. González-Anleo, *o.c.,* 41.

[11] Véase Mair, *o.c., 205.*

[12] Cuando hablemos de mito, tendremos ocasión de considerar esta cuestión desde otra perspectiva.

[13] Las formas concretas de esta distinción varían considerablemente de una cultura a otra, y en especial de interpretación en interpretación. No queremos decir que las palabras no tengan importancia y que sea indiferente el uso de términos como creencia en seres espirituales, mana, testimonio u orenda, sino que lo que intentamos señalar es que pensar y actuar dualísticamente es algo inherente al pensamiento religioso. Eso recibirá, con posterioridad, una interpretación diferente en los diversos investigadores.

[14] Véase las aproximaciones antropológicas a la familia, de Waal, *o.c., 353-362;* Mair, *o.c.,* cap. VI, esp. 98-101; J. Beattie, *Otras culturas,* México-Madrid-Buenos Aires, 1974, cap. VIII; G. Kehrer, “Familie”: Cancik et al. (ed.), *Handbuch religionswisenschaftlicher Grundbegriffe,* II, ya citado, 404-414.

[15] E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas.* I: Economía, parentesco, sociedad; II: Poder, derecho, religión, Madrid, 1983, 230. Esta obra excepcional ofrece unas esclarecedoras aproximaciones etimológicas a los términos más importantes de la antropología. Con relación a nuestro tema, véase, por ejemplo, todo lo que se relaciona con la casa *(oikos, domus)* (cf. *íd.,* 135-137, 168-169, 193-204). Sobre lo que sigue, cf Kehrer, *o.c., 404-405.*

[16] Mair, *o.c.,* 100. Sobre la figura “hermano de la madre”, véase *id.,* 98-101.

[17] Véase Mair, *o.c., 98.*

[18] Se puede consultar sobre esta cuestión la exposición terminológica que hace Benveniste, *o.c., s/v,* en su imprescindible obra.

[19] L. Duch, “’L’origen del poder sagrat”: *Qüestions de Vida Cristiana,* 81 (1976), 7-30. En nuestro estudio Sinfonia inacabada, ya citado, 149-188, hemos analizado con detalle las cuestiones relacionadas con el poder en el marco de la modernidad occidental.

[20] Tenemos que advertir que no reduciremos el término “iglesia” exclusivamente a los límites de la “iglesia cristiana” y, mucho menos, a los de la “iglesia católica”.

[21] Weber, *Economía y sociedad,* 1, ya citado, 379.

[22] Weber, *o.c.,* 383; cf. *id.,* 411. Esta actitud se percibe en la burguesía de todas las culturas (Babilonia, China, India) en las que se ha alcanzado un grado muy elevado de organización social (cf. Id., 383-385).

[23] Véase G. *Mensching, Soziologie der Religion,* Bonn [2]1968, 211-212.

[24] Sobre la figura religiosa del “maestro”, véase Heiler, *o.c., 297-301.*

[25] Sobre la figura “fundador de religión”, a menudo identificada con la figura “maestro”, véase Mensching, *Die Religion,* ya citado, 108-115, especialmente 112-114.

[26] Véase Duch, “L’origen del poder sagrat”, ya citado, 10-21, donde ofrecemos un adecuado fundamento de lo que exponemos en este texto.

[27] Cf. Mensching, *Soziologie der Religion,* ya citado, 107-117 que sigue de cerca el pensamiento de Ernst Troeltsch.

[28] Véase Mensching, *Soziologie der Religion,* ya citado, 110, 284.

[29] González-Anleo, *o.c., 61.*

[30] Véase Mensching, *o.c., 111-116.*

[31] Mensching, *o.c., 116.*

[32] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [1911], Aalen, 1965, 367-426, que se refiere de una manera directa al Nuevo Testamento y a las sectas de la Edad Media. De acuerdo con la opinión de B. Wuson, *Sociología de las sectas religiosas,* Madrid, 1970, 24-26, la distinción elaborada por Troeltsch solamente es válida para la sociedad medieval ya que en la sociedad moderna, tanto en lo que se refiere a las estructuras como respecto a las ideas, han surgido unas variables que han modificado completamente el panorama de las sectas. Sobre el pensamiento de Troeltsch, véase J. Séguy, *Christianisme et societé. Introduction a la sociologie de Ernst Troeltsch,* París, 1980. Sobre la problemática alrededor de las sectas, además del libro de Wilson, cf. H. Grundmann (ed.) *Hérésies er sociétés,* París-La Haya, 1968; Matthes, *o.c.,II, 122*-135; Mensching, *o.c.,238-244;* Fierro, *o.c.,* 57-68; Hill, *o.c., 71-98.*

[33] Desde el punto de vista de la "iglesia", son sectarios los que se sitúan fuera del control eclesiástico, el cual mantiene la pretensión de monopolizar las etapas del camino de la salvación (cf. Wilson, *o.c., 16).*

[34] "A la iglesia se pertenece más por nacimiento que por elección personal adulta, de manera que la iglesia se convierte en una institución educativa y en dispensadora de la gracia a través de un sacerdocio oficial y mediante la administración de los sacramentos" (Hill, *o.c.,89).*

[35] Véase Wilson, *o.c.,* 226-244; Hill, *o.c.,* 92. Pope describió la transición de la secta a la iglesia en estos términos: 1) cambio de una comunidad de pobres a otra de propietarios; 2) cambio de la pobreza económica a la riqueza económica, tal como puede verse en la suma de las propiedades eclesiásticas y en los salarios de los ministros; 3) paso de la periferia cultural al centro cultural de la comunidad; 4) paso de la renuncia o de la indiferencia ante la cultura dominante y de la sociedad a su afirmación; 5) paso de la religiosidad personal a la institucional; 6) paso de la no-colaboración o del menosprecio de las instituciones religiosas a la cooperación con ellas; 7) paso de un ministerio no profesional, con dedicación parcial, a un ministerio profesionalizado, a tiempo completo; 8) paso de una psicología de la persecución a una psicología del éxito y de la dominación (cf. Hill, *o.c., 93-94).*

[36] Véase Hill, *o.c., 79.*

[37] Sobre lo que sigue, véase *Mensching, o.c., 239-244.*

[38] M. Weber, cit. HiIl, *o.c., 74.*

[39] Véase Hill, *o.c., 89-90.*

[40] Wilson, *o.c.,* 27. H. Desroche, "Approches de non-conformisme francais": ASSR 2(1956),45-54, ha señalado que el inconformismo puede ser un terreno muy favorable para la eclosión de las sectas ya que provoca la disidencia respecto de la iglesia establecida. En esta línea de pensamiento puede considerarse el estudio de V. Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos,* Barcelona, 1965.

[41] R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism,* Nueva York, 1929. Véase Hill, *o.c., 85-96.*

[42] Niebuhr, cit. Hill, *o.c.,* 85-86. "Las denominaciones son meras sectas en un avanzado estado de evolución y de reajuste entre sí y también en relación con el mundo secular" (Niebuhr, cit. *id., 89).*

[43] Cf. Fierro, *o.c.,* 63; Parsons, *o.c., 245-246.*

[44] Cf. Hill, *o.c., 86-87.*

[45] Yinger, *o.c.,* 173; cf. *id., 174.*

[46] Cf. L. Sabourin, *Priesthood. A Comparative Study,* Leiden, 1973, 6-8; Mensching, *Soziologie der Religion,* ya citado, 293-295. Lowie, *Religiones primitivas,* ya citado, 34-37, con relación a la religión de los indios "cuervo", señala que su sistema religioso no conoce ninguna organización sacerdotal, La existencia de un sacerdocio estable, a tiempo completo, significa una organización bastante compleja y desarrollada de la sociedad, en la cual ya se da una división del trabajo (cf. Beals-Hoijer, *o.c.,* 450-452). El artículo "Priesthood" (diversos autores): ERE, X, Edimburgo, 1918,278-336, pese a los numerosos años transcurridos desde su publicación, ofrece unos datos etnográficos muy interesantes.

[47] Cf. Sabourin, *o.c.,* 12-14,224-225. "El sacerdote reclama autoridad por estar al servicio de una tradición santa" (Weber, *o.c.,* 356). "El sacerdote queda legitimado en su cargo como miembro de una organización socializada de salvación" *(ibid.).*

[48] Cf. Sabourin, *o.c.,* 7; Beals-Hoijer, *o.c., 449-450.*

[49] Véase Waal, *o.c., 279-281.*

[50] A. Bertholet, cit. Matrhes, *o.c.,* 11, 113; cf., además, Widengren, Fenomenología de la religión, Madrid, 1976, 566-567.

[51] Véase Widengren, *o.c., 565.*

[52] Weber, *o.c., 346.*

[53] Mensching, *Soziologie der Religion,* ya citado, 291-293.

[54] Sobre esta problemática, véase L. Duch, *El libro en las religiones,* Madrid, 1989.

[55] 55. Véase Duch, "L'origen del poder sagrat", ya-citado, 14-18. Grundmann, *Hérésies et sociétés,* ya citado,

218, con relación a las herejías medievales, aunque la idea sea aplicable a cualquier forma de herejías, escribe que “la herejía no es otra cosa que la divergencia en la interpretación y en la observación de una fuente bíblica común. Se trata de una oposición a la Iglesia ya su interpretación del Evangelio […] El verdadero hereje es el que propone una nueva interpretación de la Biblia o de la tradición dogmática”. En otro lugar afirma: “Las nociones de herejía y de herética son nociones negativas que se constituyen a través del contraste y de la oposición a la fe de la Iglesia, al dogma y al culto de la Iglesia, a la moral de sus clérigos o a la actitud de la jerarquía. Estas contradicciones no están causadas por incrédulos, escépticos o paganos, sino por creyentes insatisfechos y decepcionados. Las razones que han determinado estas contradicciones y oposiciones son muy diferentes; pueden ser intelectuales o religiosas, morales o sociales, e incluso políticas. Los herejes de la Edad Media, sin embargo, estaban convencidos de que comprendían y realizaban mejor el cristianismo que la Iglesia que los condenaba” *(id., 213).*

[56] M. Eliade, “Le chamanisme. Expériences mystiques chez les primitifs”: *Encyclopédie des mystiques,* I, París [2]1977, 1.

[57] Sabourin, *o.c.,* 13; cf. R. H. Lowie, “Shamans and Priests Among the Plains Indians”, Lessa-Vogt (ed.), *o.c.,* 452-454.]. P. Johansen, “Primitive Religion II”: *Handbuch der Religionsgeschichte,* II, Gottingen, 1971, 80, afirma que “el chamán, hombre o mujer, es como un sacerdote que, en un estado psíquico determinado, establece relaciones con almas y espíritus y dispone de un acompañamiento propio de ‘espíritus auxiliares’, a los que gobierna”. Sobre el chamanismo, véase A. van Gennep, “Du chamanisrne” [1909]: *Religions, moeurs et légendes,* II, París, 1933, 89-96; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques de l’extase,* París 21967; Jensen, *o.c., 256-285.*

[58] Véase Sabourin, *o.c.,* 80-81, que designa el momento de la conversión de alguien en chamán como un “suceso trascendente”. En esta experiencia, el nuevo chamán, hombre o mujer, intuye que ha pasado, a través de la muerte, a una nueva vida, que lo convierte en familiar de los espíritus (cf. Eliade, “Le chamanisme”, ya citado, 30-32).

[59] Jensen, *o.c.,* 256; cf. Lowie, *o.c., 453.*

[60] Véase Eliade, *o.c.,* 3-4, 7.

[61] Cf. Gennep, *o.c.,* 94; Jensen, *o.c.,* 257, 278.

[62] VéaseJensen, *o.c.,* 256; Johansen, *o.c., 83.*

[63] Véase Jensen, *o.c.,* 257, 278-279.

[64] Véase Jensen, *o.c.,* 260-267; Eliade, *o.c.,* 13-14; Johansen, *o.c., 82-83.*

[65] Eliade, *o.c.,* 45; cf. *id., 46-51.*

[66] Waal, *o.c.,* 291. Los astrólogos y los magos formaban parte de las cortes babilónicas, aztecas, egipcias, romanas, etc. En la religión judía, la adivinación, a menudo criticada por los profetas, también tenía gran importancia y presencia pública (cf. James, *o.c., 337-338).*

[67] Véase Waal, *o.c., 294-296.*

[68] J. Wach, Sociologie de la religion, París, 1955,307. Sobre el profetismo, véase Heiler, *o.c.,* 395-403; *Mensching, Soziologie der Religión,* ya citado, 298-304; Weber, *o.c., 356-368.*

[69] Véase Weber, *o.c.,* 356; Mensching, *Die Religion,* ya citado, 298; Heiler, *o.c.,* 395-396.

[70] Weber, *o.c.,* 359; cf. Mensching, *Soziologie der Religion,* ya citado, 298.

[71] Véase Wach, *o.c.,* 307-308; Mensching, *o.c., 298.*

[72] Wach, *o.c., 309.*

[73] Weber, *o.c.,* 368. Este autor subraya especialmente la decisiva importancia de los elementos laicos en el profetismo (cf *Id.,* 366-367).

[74] Cf. Mensching, *o.c., 302-303.*

[75] Véase Mensching, *o.c., 300-301.*

[76] R. Panikkar, *Le culte et l ’homme séculier,* París, 1976,45, manifiesta que “la vida de la iglesia solamente es posible en una lucha a muerte entre el sacerdote y el profeta”.

[77] Véase Mensching, *o.c., 304.*

[78] M.-D. Chenu, *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona, 1966,41.

[79] Véase Mensching, *o.c., 334-339.*

[80] Es muy útil la obra editada por M.-M. Davy, *Encyclopédie des mystiques* (6 vol.), París [2]1977, con un prefacio de la editora (I, VI-XXIX) y con una “Introduction à des recherches sur le langage mystique” [1931-1932] (I, XXIX-XLVI) escrita por J. Baruzi, la cual, pese a los sesenta años transcurridos desde su primera publicación, continúa siendo muy interesante y esclarecedora para una primera aproximación a la mística. Otras obras: Heiler, *Das Gebet,* ya citado, 248-283; *Id., Erscheinungsformen,* ya citado, 228-251; Widengren, *o.c.,* cap. XVIII; W. Strolz (ed.), *Religiose Grunderfahrung. Quellen und Gesralten,* Friburgo-Basilea-Viena, 1977; R. S. Ellwood, *Mysticism ans Religion,* Englewood Cliffs, 1980; M. de Certeau, *La Fable mystique. XVI*e *XVII*e *siecles,* París, 1982; G. Schmid, *Die Mystik der Weltreligionen,* Stuttgart, 1990.

[81] Cf. Mensching, *Die Religion,* ya citado, 116. M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino,* Madrid, 1969, 96, dice

que la experiencia mística, incesantemente, tiende a hacer salir al hombre de su universo profano e histórico. Véase, además, *id.,* 21-97, con relación al tema de la “luz mística”.

[82] Heiler, *o.c., 249.*

[83] Véase Heiler, *Erscheinungsformen,* ya citado, 406-470; Widengren, *o.c.,* 478-502.

[84] Heiler, *Das Gebet,* ya citado, 259.

[85] Véase Eliade, *Mefistófeles,* ya citado, 98-158.

[86] Mestre Eckhart, cit. Mensching, *Die Religion,* ya citado, 118.

[87] Troeltsch, *Die Soziallehren,* ya citado, 144. “El místico sabe que debe situarse contra la autoridad, que debe fundar otra nueva e, incluso, que está llamado para destruirla.” (G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* Frankfurt, 1973,37; cf. *id.,* 11-48). Sobre las relaciones de la mística con el poder constituido, cf. Duch, “L’ origen del poder sagrar”, ya citado, 27-29.

[88] Véase Heiler, *Das Gebet,* ya citado, 265.

Notas Capítulo 7

[1] El estudio esencial sobre esta cuestión ese H. Lübbe, *Religion nach der Aufkllirung,* Graz-Viena-Colonia, 1986.

[2] Véase J. Huxley (ed.), *Le comportement ritue chez lhomme et l ' animal,* París, 1971; J. Cazeneuve, *Sociología del rito,* Buenos Aires, 1972; M. Douglas, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología,* Madrid, 1978; F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d ' une anthropologie sociologique,* París, 1979.

[3] Benveniste, Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, ya citado, 297, manifiesta que rita "es una de las nociones cardinales del universo jurídico y también religioso y moral de los indoeuropeos: es el 'Orden' que regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los afios como las relaciones de los hombres y de los dioses, y finalmente, las relaciones de los hombres entre sí". Se trata "de un concepto general que incluye, con numerosas variaciones lexicales, los aspectos religiosos, jurídicos y técnicos del "orden:" *(id.,* 298). Es necesario tener en cuenta, como señala Isambert, *o.c.,* 18, que el alcance del rito es muy diferente si se privilegia el aspecto sociológico o el aspecto semiológico o el aspecto psicológico.

[4] B. Lang, "Kult": Cancik et al. (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe,* III, ya citado, 475.

[5] Cazeneuve, *o.c., 16.*

[6] Cazeneuve, *o.c., 17.*

[7] Cazeneuve, *o.c.,* 19; cf. James, *Introducción,* ya citado, 85. "Un rasgo que encontramos incesantemente en el conservadurismo del rito. El sentido de la acción puede cambiar e interpretarse de otra manera; la acción, en cambio, continúa siendo la misma […] Podemos observar como cambian las religiones. Mientras que el rito persiste de la misma forma a través de los siglos" (Widengren, *o.c., 190).*

[8] M. Fortes, "Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires": Huxley (ed.), *o.c., 252-253.*

[9] Leenhardt, *o.c.,* 101.

[10] Véase Cazeneuve, *o.c., 28-37.*

[11] Véase Cazeneuve, *o.c.,* 34; *o.c., 254.*

[12] Véase Widengren, *o.c.,* 193-194. James, Introducción, ya citado, 87, afirma que "lo que confiere al rito su significado no es lo que hay detrás de la acción ejecutada, sino lo que el mismo rito es *y* realiza".

[13] Cf. Beals-Hoijer, *o.c.,* 458; James, *o.c.,* 85-86; A. M. Hocart, *Le mhyte sorcier et autres essais,* París, 1973,27. Hocart analiza la relación entre "rito" y "emoción" (cf. Id., 60-73).

[14] Véase Hocart, *o.c.,* 17,55,58. "El ritual es una plegaria para pedir la vida; pero se trata de una plegaria colectiva" *(id.,* 59; cf. Id., 63, 67, donde se indica en qué sentido el rito es un fenómeno social). Beals-Hoijer, *o.c.,* 461-462, manifiestan que los ritos poseen doble finalidad: 1) asegurar larga vida, felicidad, salud; 2) establecer relaciones sociales integradas. No pudiendo desarrollar aquí el tema de la plegaria, véase M. Mausss, "La priere" [1909]: M. Mauss, *Oeuvres,* I: La fonction sociale du sacré, París, 1968, 357-548; Heiler, Das Gebet, ya citado, passim; Lowie, *Religiones primitivas,* ya citado, cap. XIV; Cazeneuve, *o.c.,* cap. XV.

[15] Véase Fortes, *o.c.,* 253, 255-256. "Lo que está oculto y lo que es manifiesto no puede conocerse de la misma manera. Si fuesen accesibles al saber y a la experiencia gracias a los mismos métodos y a las mismas facultades, la frontera que los separa desaparecería. Porque, aunque lo oculto y lo manifiesto forman parte de una misma realidad, son partes complementarias y no se deben confundir. Ésta es la verdadera razón de la existencia de los ritos" *(id., 257).*

[16] T. O'Dea, *Sociología de la religión,* México, 1978,58-59. En otro lugar afirma que "el culto es una reiteración constante de sentimientos y una representación disciplinada de las actitudes correctas" *(id., 61).*

[17] Cf. Jensen, *o.c., 57.*

[18] Lo que es mucho más problemático es si el enorme caudal informativo de que dispone el hombre actual le permite una auténtica comunicación.

[19] Jensen, *o.c.,* 58-59. Beattie, *o.c.,* 266, señala el carácter expresivo y simbólico de los ritos, los cuales sirven para expresar algunos sentimientos sociales importantes como son, por ejemplo, la necesidad de ayuda y solidaridad entre los miembros de la comunidad, el mantenimiento del sistema social, etc. (cf. Id., 274). Aquí es necesario referirse también a la cuestión del culto como juego (cf. Jensen, *o.c., 61-75).*

[20] Durkheim, *Les formes elemental de la vida religiosa,* ya citado, 63. Es necesario tener presente la distinción que establece este autor entre lo sagrado y lo profano para comprender el alcance de su concepción del culto.

[21] James, *o.c., 103.*

[22] Véase James, *o.c.,* 103-106; Waal, *o.c., 229.*

[23] Véase C. Loew, *Myth, Sacred History, and Philosophy. The Pre-Christian Religious Heritage of me West,* Nueva York-Chicago-San Francisco-Atlanta, 1967.

[24] Véase C. von Korvin-Krasinski, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichdicher Sicht,* Düsseldorf, 1960.

[25] La bibliografía sobre esta cuestión es inmensa. Véase, por ejemplo, Loew, *o.c.,* 32-42; Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* Madrid, 31979, 63-100; E. O. James, *Creation and Cosmology. A Historical and Comparative Inquiri,* Leiden, 1969.

[26] Sobre la figura del rey, desde la perspectiva de las ciencias de las religiones, el estudio de H. Frankfort, *La royauté et les dieux. Inrégration de la société a la nature dans le religion del Ancien Proche-Orient,* París, 1951, continúa siendo imprescindible. También es múy útil la obra de E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien,* París, 1960, 79-111.

[27] Véase Frankfort, *o.c., 342-358.*

[28] Cf. James, *o.c., 285.*

[29] A. van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites* (1909), París-La Haya, 1969.

[30] Cf. Fortes, cit. Mair, *o.c., 227-228.*

[31] Jensen, *o.c.,* 59; cf. Widengren, *o.c.,* 198. Sobre la iniciación, véase C. J. Bleeker (ed.), *Initiation. Contribution to the Thelma,* Leiden, 1965; M. Eliade, *Herreros y alquimistas,* Madrid, 1974; Id., *Iniciaciones místicas,* Madrid, 1975; Id., "La iniciación en el mundo moderno": Eliade, *La búsqueda,* ya citado, 69-85.

[32] Eliade, *Iniciaciones místicas,* ya citado, 10; cf. Id., "La iniciación en el mundo moderno", ya citado, 69-70. El tema de la "muerte del neófito" es un aspecto central de la iniciación (cf Eliade, *Iniciaciones,* ya citado, 33-35, 60-66, 216-217).

[33] Eliade, *Iniciaciones místicas,* ya citado, 10.

[34] Cf. Widengren, *o.c.,* 257, nota 1. Sobre el sacrificio, véase Vries, *o.c.,198-208;* H. Hubert-M. Mauss, "Essais sur la nature et la fonction du sacrifice" [1899]: M. Mauss, *Oeuvres,* I: Les fonctions sociales du sacré, París, 1968, 193-354; J. Henninger, "Sacrifice": M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* XII, Nueva York-Londres, 1987, 544-557; L.-M. Chauvet, "Le sacrifice cornrne échange syrnbolique": M. Neusch (ed.), *Le sacrifice dans les religions,* París, 1994, 277-304.

[35] Véase Widengren , *o.c., 32-33.*

[36] Cf. Beattie, *o.c., 306.*

[37] Beattie, *o.c., 310.*

[38] El rasgo distintivo de la consagración en el sacrificio es que lo consagrado sirve de intermediario entre el sacrificador, o el objeto que ha de recibir los efectos útiles del sacrificio, y la divinidad a la que, generalmente, se dirige el sacrificio. El hombre y el dios no están en contacto inmediato» (Mauss, *o.c.,* 203; cf. Vries, *o.c., 200-201;* Benveniste, *o.c.,* 350, 384).

[39] Véase Widengren, *o.c.,* 258; Vries, *o.c.,* 199. James, Introducción, ya citado, 250-251, se muestra partidario de la teoría de Tylor y rechaza la de Robertson Smith. Quizás es necesario afirmar que estas dos teorías no se excluyen, sino que se complementan, ya que el sacrificio es un mixtum de oblatividad y de comunión.

[40] Véase Widengren, *o.c.,* 261-262; Bearrie, *o.c.,* 301-302, 304.

[41] Véase el estudio de M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l ‘ échange dans les sociétés archaíques" *[1923/1924]:* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* París, 41968, 145-229, que analiza la cuestión del don (potlach), el cual en las sociedades sencillas tenía la misión fundamental de establecer vínculos de comunión basados en la igualdad de lo que se daba y de lo que se recibía.

[42] Véase, por ejemplo, C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourdhui,* París, 21965, 116-117.

[43] Widengren, *o.c., 257.*

[44] Véase Widengren, *o.c.,* 258-278. James, *o.c.,* cap. X, ofrece una clasificación de los diversos tipos de sacrificio.

[45] Véase R. Girard, *La Violence et le Sacré,* París, 1972; Id., *La ruta antigua de los hombres perversos,* Barcelona, 1989.

[46] L-M. Chauvet, "Le ‘sacrifice en christianisme. Une notion ambigué": M. Neusch (ed.), *Le sacrifice dans les religions,* París, 1994, 141; cf. *id.,* 142-145, en la que hace una crítica del pensamiento de Girard.

[47] Waal, *o.c.,* 210; cf. M. Eliade, *Mito y realidad,* Madrid, 21973, 18.

[48] Cf. Mair, *o.c.,* 247. Esta opinión, que parte de premisas ideológicas y metodológicas diversas, la comparten muchos investigadores como, por ejemplo, W. F. Orto, Kerényi, Bleeker, Widengren, Eliade, Jensen, Jarnme, Hübner, etc.

[49] A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso,* Roma, 1958, 3-24.

[50] J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie,* Friburgo-Munich, 1961, 295-296.

[51] Nos permitimos remitir al lector a nuestras obras: Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica, Barcelona, 1998.

[52] Sobre este autor, cf. Duch, *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 273-278, con la bibliografía más importante sobre este tema.

[53] Véase Duch, *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 283-291.

[54] B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión,* Barcelona, 1974, 124; cf. *id.,* 130-132, 180-182.

[55] Véase F. Jesi, *Mito,* Barcelona, 1976, 110-112.

[56] Sobre la interpretación del mito de Jung y de Freud, cf. Duch, *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 303-326.

[57] Jesi, *o.c.,* 111.

[58] Véase, por ejemplo, J. Campbell, *Las máscaras de Dios* (4 vol.), Madrid, 1991, 1992; Id., *El poder del mito. Diálogo con Bill Moyers,* Barcelona, 1991.

[59] Sobre la interpretación del mito de Lévi-Strauss, cf. Duch, Mito, interpretación *y* cultura, ya citado, 327-342.

[60] Eliade, *Mito y realidad,* ya citado, 18-19.

[61] Sobre Eliade, véase L. Duch, Mircea Eliade, *El retorn d'Ulisses a Itaca,* Montserrat, 1983, passim; Id., *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 411-428.

[62] Véase M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición,* Madrid, 1972, cap. II.

[63] Véase Duch, *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 180-192, donde se exponen los aspectos más importantes de esta polémica. Un estudio sobre esta problemática, que durante mucho tiempo ha sido el punto de referencia obligado, es el de C. Kluckhohn, "Myths and Rituals: A General Theory": Lessa-Vogt (ed.), *Reader in Comparative Religion,* ya citado, 144-158.

[64] Widengren, *o.c.,* 135. La obra fundamental es la de W. F. Otto, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible,* Barcelona, 1998.

Notas Capítulo 8

[1] F. Isambert, *Rite et efficavité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique,* París, 1979, 28.

[2] Waal, *o.c.,* 27, 28, considera que cualquier intento para distinguir cuidadosamente estos dos conceptos está expuesto al fracaso. Véase, además, E. O. James, *La fonction sociale de la religión. Étude comparée,* París, 1950,8; Yinger, *o.c.,* 51-52. Una buena visión de conjunto sobre esta problemática es la que ofrece Vries, *o.c.,* 189-197; J. Middleton, "Magic. Theories of Magic": Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* IX, ya citado, 82-89.

[3] James, *Introducción,* ya citado, 82. Tanto la religión como la magia "se esfuerzan en luchar contra las decepciones, los miedos, los imponderables de la vida, con el fin de obtener la cantidad más grande posible de valores positivos" (Yinger, *o.c., 52).*

[4] Isambert, *o.c.,* 40-45, 50. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie,* II: Antécédenrs et perspectives, París 21963, 60-62, ofrece una visión de conjunto de las interpretaciones de diversos autores sobre el tema que nos ocupa. Lessa-Vogt (ed.), *Reader in Comparative Religion,* ya citado, cap. VII (298-392), ofrece las contribuciones de los autores más representativos (Frazer, Titiev, Evans-Pritchard, Moore, Park, etc.) sobre este tema.

[5] Por regla general, se reserva la expresión "magia blanca" para la magia en un sentido estricto, mientras que "magia negra" acostumbra utilizarse para designar la brujería. En el mundo cultural anglosajón, es frecuente la designación de chamán para el que practica la magia como técnica sanadora *(magic curative),* mientras que se reserva el término brujo para nombrar al que provoca enfermedades, locura o muerte.

[6] Tylor, *Cultura primitiva,* 1, ya citado, 119. Véase Middleton, *o.c., 83-84.*

[7] Tylor, *o.c.,* 1, 119.

[8] Véase Tylor, *o.c.,* 1, 122-123.

[9] Cf. Frazer, *L'homme, Dieu,* ya citado, 147-254; Id., La rama dorada, ya citado, cap. III-VI (33-121). Véase Veies, *o.c.,* 189-192; Middleton, *o.c., 84.*

[10] Véase Bohannan, *o.c.,* 313-316.

[11] Véase Frazer, *o.c.,* 81-82, sobre los aborígenes de Australia.

[12] Frazer, *La rama,* ya citado, 33-34; véase también Isambert, *o.c., 32-33.*

[13]*Cf.* Frazer, *La rama,* ya citado, 63-71.

[14]*Cf.* Frazer, *La rama,* ya citado, 35-63; Id., *L'homme, Dieu,* ya citado, 163-165.

[15]*Cf.* Frazer, *La rama,* ya citado, 34-35, 81-82.

[16] Véase la dura crítica de Bohannan, *o.c.,* 319, a la concepción de Frazer. Sobre el tema "magia y ciencia", véase Yinger, *o.c., 53-55.*

[17] Beattie, *o.c., 280.*

[18] Véase Gurvitch, *o.c., 64.*

[19] Cf. Frazer, *La rama,* ya citado, 74-87, 83. Véase, además, Bohannan, *o.c., 319;* James, *Introducción,* ya citado, 67-68; Malinowski, *Magia, ciencia, religión,* ya citado, 15-16.

[20] Frazer señala que la magia y la ciencia parten de la base de que la naturaleza es flexible, influenciable (cf. Frazer, *La rama,* ya citado, 77-78).

[21] Frazer, *La rama,* ya citado, 85.

[22] Frazer, *La rama,* ya citado, 85.

[23] Vries, *o.c.,* 190, 191.

[24] Evans-Pritchard, *Teorías,* ya citado, 53.

[25] Cf. Frazer, *La rama,* ya citado, 75-76.

[26] "El error de Frazer consiste, en primer lugar, en creer que el rito mágico se deba limitar a ser la consecuencia de un razonamiento falseado, porque, entonces difícilmente se comprendería la gran difusión de la magia en el mundo. Por otra parte, los hechos demuestran que las ceremonias mágicas nunca son tan simples corno deberían ser si su eficacia tuviera que depender completamente de la homeopatía o del contagio" (Cazeneuve, *o.c.,* 130; cf. *id.,* 131-134, 236).

[27] Véase Lowie, *o.c., 136-137.*

[28] Cf. Bohannan, *o.c.,* 318; lsambert, *o.c.,* 30, 31.

[29] Véase Bohannan, *o.c., 318.*

[30] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* Buenos Aires, 1946, 227. No podremos entrar en la concepción de Wilhelm Wundt (1832-1920), que mantenía que la magia era la primera etapa en el desarrollo humano porque tenía una base emocional, provocada por el temor hacia la naturaleza hostil al hombre, que era necesario dominar mediante las técnicas mágicas (cf. Middleton, *o.c., 84).*

[31] Véase Cazeneuve, *o.c., 134.*

[32] Bergson, *o.c., 228.*

[33] Bergson. *o.c., 230.*

[34] S. Freud, Totem y tabú, Madrid, 1967; G. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie. Culture-Personnalité-Inconscient,* París, 1967.

[35] Cf. Cazeneuve, *o.c., 134-135.*

[36] L. Laforgue, cit. Cazeneuve, *o.c.,* 134. “Coder observa que, si la omnipotencia del deseo basta para definir la magia, ésta realiza sus designios prescindiendo de cualquier ritual […) Reducir la magia al principio narcisista equivale a no ver en sus ritos nada más que simples satisfacciones simbólicas del deseo. Esto significa disolverla en un mecanismo demasiado genérico del pensamiento simbólico, tomar por secundario lo que justamente hay en ella de mágico, y hacer creer en su eficacia” *(id.,* 135, 136).

[37] S. Freud, *Tótem y tabú,* Madrid, 1967, 107. En el capítulo III de este libro Freud desarrolla su concepción de la magia en conexión con el deseo (narcisismo).

[38] Freud, *o.c., 112.*

[39] Freud, *o.c., 113.*

[40] Freud, *o.c.,* 114; cf. *id.,* 115-122, que es donde Freud desarrolla la cuestión de la “omnipotencia de las ideas” en relación con el narcisismo.

[41] M. Mauss, “Esquisse dune théorie générale de la magie”: *Sociologie et anthropologie,* ya citado, 1-141. Véase Vries, *o.c., 192-193.*

[42] Cf. Mauss, *o.c., 13.*

[43] Mauss, *o.c., 13.*

[44] Mauss, *o.c.,* 14. Véase Gurvitch, *o.c.,* 76-81, sobre esta interpretación.

[45] Mauss, *o.c., 16.*

[46] Mauss, *o.c.,* 119. “El mana es la fuerza por excelencia, la eficacia verdadera de las cosas, que corrobora su acción mecánica sin aniquilarlas” *(id.,* 104). Estos autores ponen de relieve que la noción de mana está más generalizada que la de sagrado […] Probablemente es exacto afirmar que lo sagrado es una especie cuyo género es el mana” *(id., 112).*

[47] Cazeneuve, *o.c.,* 138. Este autor se refiere a Gurvitch, *o.c.,* 191ss.

[48]*Cf.* Mauss, *o.c.,* 10; Isambert, *o.c., 34.*

[49] Durkheim, *Las formas elementales,* ya citado, 67; cf. *id., 64-69.*

[50] Véase Mauss, *o.c.,* passim; Isambert, *o.c., 35-36.*

[51]*Cf.* Isambert, *o.c., 36.*

[52] Véase Isambert, *o.c., 36-37.*

[53] Mauss, *o.c., 83.*

[54] Malinowski, como Frazer, considera que la magia puede calificarse de pseudociencia (cf. Malinowski, *Magia, ciencia, religión,* ya citado, 82, 174.

[55] Malinowski, *o.c., 104.*

[56] Malinowski, *o.c., 105-106.*

[57] Malinowski, *o.c.,* 173; cf. Cazeneuve, *o.c., 143.*

[58] Cf. Malinowski, *o.c.,* 82, 173.

[59] Malinowski, *o.c., 175.*

[60] Malinowski, *o.c., 13.*

[61] Malinowski, *o.c., 23.*

[62] Cf. Beattie, *o.c.,* 267. Véase el interesante libro de C. Zucker, *Psychologie de la superstition,* París, 1952, en especial 150-192.

[63] Véase Beattie, *o.c., 269.*

[64] Cf. Frazer, *o.c.,* 174, 175-176. Sobre Frazer en este sentido, véase Gurvitch, *o.c.,* 113-124; Lienhardt, *o.c., 54-55.*

[65] Seguimos a Middleton, *o.c., 83.*

[66] Véase Yinger, *o.c., 59.*

Notas Capítulo 9

[1] Aquí es oportuno desarrollar una antropología del aprendizaje, que obviamente tiene unas inmensas vinculaciones con todo lo que es específico de los fenómenos religiosos. Véase lo que brevemente exponemos sobre esta cuestión en el apartado 1.1. de este capítulo.

[2] Véase J.-P. Faye, *Langages totalitaires,* París, 1972, que analiza concretamente la perversión del lenguaje en el nacionalsocialismo. Creemos que, con unas dimensiones menos ruidosas, esta perversión se percibe un poco por todas partes en el mundo actual. También debe tenerse en cuenta los análisis de M. Maffesoli, *Lógica de la dominación,* Barcelona, 1977.

[3] Véase, por ejemplo, G. Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano,* México-Barcelona, 1990.

[4] Aquí es oportuno considerar la cuestión de la traducción como, por ejemplo, la trata G. Steiner, *Després de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción,* México-Madrid-Buenos Aires, 1981 (1.ª Reimpr.).

[5] Hemos desarrollado lo que sigue en numerosos trabajos. Véase, por ejemplo, Duch, *Religión y mundo moderno,* ya citado, especialmente capítulo *IV* (265-358); Id., *Transparencia del món i capacitat sacramental. Estudios sobre los fenómenos religiosos,* Montserrat, 1988; Id., *Mito, interpretación y cultura,* ya citado, 456-502.

[6] No hay duda de que el alcance que otorgaremos a la relación entre lenguaje y religión dependerá directamente de la comprensión que se tenga de la religión.

[7] La bibliografía sobre esta cuestión es inmensa. Recomendamos W. M. Urban, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo,* México, 1979 (La reimpresión); E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* II: Das mythische Denken, Darmstadt 61973; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité,* II: La symbolique du mal, París, 1960; Eliade, "Consideraciones sobre el simbolismo", ya citado; D. Sperber, *El simbolismo en general,* Barcelona, 1978; T. Todorov, *Teorías del símbolo,* Caracas, 1981; Duch, *Religión y mundo moderno,* ya citado, 142-148, 314-322; Id., *Transparéncia del món,* ya citado, 77-96, 237-318. Una investigación reciente que aporta algunos aspectos inéditos hasta ahora es la de H. Kampf, *Tauschbeziehungen. Zur Anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs,* Múnich, 1995.

[8] E. Cassirer, *o.c., 447.*

[9] Eliade, "Consideraciones sobre el simbolismo" ya citado, passim, ofrece una buena descripción de las notas características de los símbolos.

[10] Decimos en la "conciencia popular" porque, teológicamente hablando, la "naturalización" de la naturaleza ya parece una característica del cristianismo primitivo, heredero fiel en esta cuestión del Antiguo Testamento.

[11] Véase M. Weber, "Introducción": *Ensayos sobre sociología de la religión,* I [1920], Madrid 21987,11-24, donde presenta esta problemática de manera concisa.

[12] Véase A. Moles, *Teoría de la información y percepción estética,* Madrid, 1976, especialmente el capítulo V.

[13] H. U. Von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe,* Salamanca, 1971, 47.



LLUÍS DUCH, Antropólogo, teólogo y monje de Montserrat, Lluís Duch es un librepensador de rara originalidad y hondura, cuya obra aúna heterodoxia y rigor. Autor de *Religión y mundo moderno* (1995), *Mito, interpretación y cultura* (1998) o *Antropología de la vida cotidiana* (1999-2004) –entre muchos otros textos que integran una singular filosofía de la cultura–, Duch escribe para *El País* y *La Vanguardia*, entre otros medios, y se le considera una de las voces mayores del ámbito hispánico.

En abril del 2011 fue galardonado con la *Creu de Sant Jordi*, el mayor reconocimiento que otorga la Generalitat de Catalunya.

SÍNTESIS

A partir del interés que en el momento actual suscitan los fenómenos religiosos, la intención primera de la *Antropología de la religión* es ofrecer a un público amplio una introducción asequible y, al mismo tiempo, bien fundamentada y crítica al estudio de los mismos.

La discusión en torno a los aspectos metodológicos e ideológicos de la problemática ocupa un lugar importante en esta obra. Los numerosos avatares que, desde el siglo XIX, han experimentado los estudios científicos de la religión constituyen una de las aventuras intelectuales más características de la modernidad occidental. En el ambiente evolucionista de aquel tiempo ("darwinismo social"), la fundación de cátedras laicas para el estudio de las religiones fue uno de los puntos calientes que expresaba el contencioso político, cultural y social entre el

estudio científico y el teológico de los fenómenos religiosos. De alguna manera, la llamada "querella anticristiana" se polarizó en torno a esta cuestión, cuyos protagonistas fueron, por un lado, las iglesias y, por el otro, el estado liberal. Afortunadamente y por lo general, ese estado de cosas ha sido superado y, en la actualidad, tanto desde la ciencia como desde la teología, se afirma la necesidad del estudio cultural, político y social de los fenómenos religiosos.

A lo largo y ancho del texto, el autor mantiene la opinión que la religión constituye una parte irrenunciable de cualquier tipo de praxis antropológica, que expresamente no se someta a una reducción injustificable y, al propio tiempo, sumamente nociva de los planteamientos de esta disciplina. En los nueve capítulos de que consta el escrito, Duch, después de esbozar brevemente los antecedentes históricos del estudio no teológico de la religión, traza a grandes rasgos algunos de los elementos más significativos de las diferentes propuestas que se han hecho para aproximarse a los variopintos universos religiosos.

Con brevedad se exponen los aspectos más relevantes de las diferentes disciplinas que estudian las manifestaciones religiosas. También se abordan dos cuestiones sumamente difíciles en el análisis de los fenómenos religiosos: 1) la definición de religión; 2) el origen de la idea de Dios. El autor expone los aspectos centrales de su metodología en el capítulo dedicado a la clasificación de las religiones. Más adelante, haciéndose eco de la problemática en torno a la institucionalización personal e impersonal de las religiones, se refiere a la cuestión de la organización de la religión, lo cual permite, ni que sea con suma brevedad, aludir al problema de la función de la religión. A causa de la incidencia que tuvo en el pasado, la exposición de la aguda polémica sobre "religión-magia-ciencia", tan importante en el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, también es reseñada brevemente. Finalmente, se dedica un capítulo al uso de la palabra que es propio de los universos religiosos.

Todos los capítulos de esta Antropología de la religión van acompañados de una pequeña bibliografía fundamental, que permite al lector interesado profundizar en los temas expuestos en el texto.

De interés para profesores, estudiantes e interesados en Filosofía, Teología, Antropología cultural e Historia del pensamiento.

Desde aquí puedes acceder a la ficha del libro y a la ficha del autor.

Más libros del autor en papel:

Estaciones del laberinto

Mito, interpretación y cultura

Un extraño en nuestra casa

Un ser de mediaciones

Índice

Portada 2
Créditos 3
Índice 4
Introducción 9
Prólogo 12
I. LAS CIENCIAS DE LAS RELIGIONES 16
1.1. INTRODUCCIÓN 16
1.1.1. Alcance de los fenómenos religiosos 18
1.2. LAS CIENCIAS HUMANAS Y EL ESTUDIO DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS 19
1.3. METODOLOGÍA 24
1.3.1. Metodologías de carácter histórico 24
1.3.2. Metodologías comparatistas 36
1.3.3. Metodologías estructurológicas 41
1.3.4. Metodología sociofenomenológica 49
Bibliografía 52
II. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES 55
2.1. INTRODUCCIÓN 55
2.2. EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES 56
2.2.1. Evolucionismo 57
2.2.2. Sociología 58
2.2.3. Difusionismo 60
2.2.4. Psicología 61

2.2.5. Fenomenología 63
2.2.6. Lingüística 64
2.2.7. Folclore 65
2.2.8. Religión y cultura 66
2.2.9. Trabajos de campo 67
2.2.10. Estructuralismos 69
2.3. CONCLUSIÓN 70
Bibliografía 73
III. DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN 76
3.1. PROBLEMÁTICA EN TORNO DE LA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN 76
3.1.1. La dificultad para definir 76
3.1.2. La definición de la religión 78
Bibliografía 98
IV. EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS 100
4.1. INTRODUCCIÓN 100
4.2. EL ANIMISMO Y EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS 100
4.3. EL MONOTEÍSMO ORIGINAL DE ANDREW LANG y DE WILHELM SCHMIDT 102
4.4. LA POSTURA DE RAFFAELE PETTAZZONI 103
4.5. CULTO A LOS ANTEPASADOS E IDEA DE DIOS: M. LEENHARDT 105
4.6. CONCLUSIÓN 106
Bibliografía 108
V. CLASIFICACIÓN DE LAS RELIGIONES 109
5.1. INTRODUCCIÓN 109
5.2. MODELOS DE CLASIFICACIÓN DE LAS

RELIGIONES 109
5.2.1. Antigüedad 109
5.2.2. Modelos históricos 111
5.2.3. Modelos geográficos 111
5.2.4. Modelos fenomenológicos 111
5.2.5. Modelos sociológicos 114
5.3. CONCLUSIÓN 129
Bibliografía 131
VI. LA ORGANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN 133
6.1. FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN 133
6.1.1. Visión del mundo 134
6.1.2. La familia 137
6.1.3. El gobierno del grupo 139
6.1.4. Religión y economía 141
6.2. INSTITUCIONES RELIGIOSAS 143
6.2.1. Instituciones impersonales 143
6.2.2. Instituciones personales 152
Bibliografía 165
VII. LAS ACCIONES RITUALES Y MÍTICAS 167
7.1. INTRODUCCIÓN AL RITO 167
7.2. DEFINICIÓN 168
7.3. CLASES DE RITOS 171
7.3.1. Ritos periódicos 171
7.3.2. Ritos no periódicos 173
7.4. EL SACRIFICIO 174

7.5. EL MITO 178
7.5.1. Clasificación de los mitos 179
7.5.2. Mito y rito 185
Bibliografía 186
VIII. RELIGIÓN-MAGIA-CIENCIA 189
8.1. INTRODUCCIÓN 189
8.2. TEORÍAS SOBRE LA MAGIA 191
8.2.1. Teorías intelectualistas 191
8.2.2. Teorías antiintelectualistas 196
8.2.3. Teorías sociológicas 198
8.2.4. Teorías funcionalistas 201
8.3. CONCLUSIÓN 203
Bibliografía 206
IX. LOS LENGUAJES DE LA RELIGIÓN 207
9.1. EL HOMBRE COMO PALABRA 207
9.1.1. Palabra y aprendizaje 207
9.1.2. Las dimensiones de la palabra humana 211
9.2. LA RELIGIÓN Y LA PALABRA HUMANA 211
9.2.1. Vehículos expresivos de la religión 213
9.3. LA MANIPULACIÓN DE LA RELIGIÓN 223
9.3.1. Creación de Sistemas Dogmáticos 223
9.3.2. Creación de Sistemas Morales 225
9.3.3. Estrategia de lo Sagrado como Forma Política 225
9.4. CONCLUSIÓN 226
Bibliografía 227
CONCLUSIÓN 229

NOTAS 230
Notas Prólogo 231
Notas Capítulo 1 232
Notas Capítulo 3 237
Notas Capítulo 4 242
Notas Capítulo 5 243
Notas Capítulo 6 245
Notas Capítulo 7 249
Notas Capítulo 8 252
Notas Capítulo 9 254
Información adicional 255